Klaus Düsing

SELBSTBEWUßTSEINSMODELLE

Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität

Wilhelm Fink Verlag

FÜR EDITH

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Düsing, Klaus:
Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität / Klaus Düsing. - München : Fink, 1997
ISBN 3-7705-3232-5

Alle Rechte auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3232-5
© 1997 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

VORWORT

Das vorliegende Buch ist in einem langen Zeitraum entstanden. Die Ausarbeitung mußte immer wieder durch die bekannten „Notwendigkeiten" der beruflichen Universitätstätigkeit unterbrochen werden. So wurden Überarbeitungen erforderlich, in denen ich mich bemüht habe, inhaltliche Brüche zu vermeiden. Die erste Idee zu der Theorie, wie sie nun ausgeführt ist, kam mir schon Mitte der achtziger Jahre. Zum ersten Mal habe ich dies Konzept öffentlich im Januar 1991 in Wien auf Einladung von Hans-Dieter Klein vorgetragen. Weitere Vorträge in München, in Walberberg bei Bonn und in Jena schlossen sich an.

Die Fertigstellung eines Buches ist immer auch Anlaß des Dankes. So danke ich allen Diskussionspartnern, mit denen ich bei solchen Vorträgen oder bei anderen Anlässen diskutieren konnte, für ihre Anregungen und Kritiken. Eigens nennen möchte ich meine Mitarbeiter, Herrn Privatdozenten Dr. Jens Halfwassen, Herrn Dr. Morteza Ghasempour und Herrn Dietmar Heidemann, denen ich hier für ihre fruchtbaren Hinweise und ihre Hilfe danken möchte. Frau Angelika Schmitz möchte ich dafür danken, daß sie in sorgfältiger, kundiger Tätigkeit und mutigem Kampf mit den Unbilden der Computertechnik das Manuskript hergestellt und gestaltet hat. Vor allem aber gilt mein besonderer Dank meiner Frau, die mit Rat und Tat, mit Ermunterung und eigenem Mitdenken die Entwicklung der Gedanken dieses Buches entscheidend gefördert hat.

Köln, im Dezember 1996

INHALT

Einleitung 9

ERSTER TEIL: GRUNDTYPEN VON EINWÄNDEN GEGEN EINE THEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS 23

Vorbemerkung 25

I. Der empirisch-psychologische Einwand (Mach, Husserl, Sartre, Freud) 27

II. Der gesellschaftstheoretische Einwand (Adorno, Luhmann, Mead, Habermas) 41

III. Der ontologische Einwand (Hartmann, Heidegger) 59

IV. Analytische Einwände (Russell, Wittgenstein, Ryle, Rorty, Dennett, Nagel u.a.) 75

V. Der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung und der Zirkeleinwand (Plotin, klassische deutsche Philosophie, Herbart, Husserl, Ryle, Henrich u.a.) 97

ZWEITER TEIL: SELBSTBEWUSSTSEINSMODELLE IN IDEAL-GENETISCHEM ZUSAMMENHANG 121

Einleitung 123

1. Erinnerung an Selbstbewußtseinsphänomene 123
2. Überlegungen zum methodischen Fortgang 128

I. Das phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein ... 137

II. Das Modell thematischer Unmittelbarkeit von Selbstbeziehung ... 149

III. Das Modell partieller Selbstidentifikation ... 165

IV. Das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein ... 187

V. Das epistemische Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein ... 203

VI. Das Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung ... 229

VII. Das integrative Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein ... 257

Literaturverzeichnis ... 269

Namenregister ... 279

Sachregister ... 282

EINLEITUNG

Seit einigen Jahren scheint der Bann gebrochen zu sein, der viele Jahrzehnte auf den Problemfeldern lag, die mit Selbstbewußtsein, Person oder Subjektivität bezeichnet werden. Es wird in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen wieder versucht, diesen Termini einen positiven Sinn abzugewinnen, ja ihnen auf neue Weise sogar zentrale Bedeutung für eine Konzeption gelingenden menschlichen Daseins zuzuweisen. Insbesondere die Fortschritte in der Gehirnforschung führen von einer neuen Einsicht zur anderen; und der Reigen der Versuche ihrer philosophischen Ausdeutung, unter denen auch einige durchaus subjektorientierte sind, führt von Hypothese zu Hypothese. Gleichwohl bleibt auch angesichts dieser jüngsten Entwicklungen der Chor der Kritiker und Skeptiker immer noch dominant, auch wenn deren Auffassungen untereinander keineswegs einhellig sind. – Seit Jahrzehnten, besonders in den siebziger und frühen achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, aber auch heute noch herrscht nicht eine Theorie, sondern eine Denkweise vor, die vielfältige Auffassungen und Theorien der Geistes- und Sozialwissenschaften grundiert und die – in Analogie zum "Psychologismus" – als "Soziologismus" gekennzeichnet werden kann. Diese Denkweise kam mit dem Anwachsen der Bedeutung der Sozialwissenschaften auf, ohne diesen notwendig inhärent zu sein. Sie bedeutet, daß für jede wissenschaftliche Frage und Untersuchung ebenso wie für alles Handeln kritisch die gesellschaftliche Basis aufgedeckt und für alle Lösungen und Zwecke die gesellschaftliche Relevanz oder Systemfunktion aufgezeigt werden müsse. Gesellschaft oder neutraler gesagt: Intersubjektivität gilt hierbei als selbstverständliches erstes Fundament. Fragen nach der Bedeutung von Selbst- und Personsein oder von Subjektivität, die man nicht selten mit menschlicher Individualität verwechselt hat, wurden demgemäß weitgehend als unwesentlich und überholt angesehen. Der "Soziologismus" folgte auf die ältere Grundströmung des "Psychologismus", die sich im späten 19. Jahrhundert mit Erstarken der Psychologie – ebenfalls ohne dieser notwendig inhärent zu sein – herausbildete, bis ins frühe und fortlaufende 20. Jahrhundert herrschend war und sich heute z.T. an Erkenntnisse der Gehirnforschung anbindet. Der "Psychologismus" ist in der Regel nicht weniger skeptisch als der "Soziologismus" gegenüber dem Sinn von Selbstbewußtsein und Subjektivität. Er sucht, generell betrachtet, die Einheit des Ich in eine Vielfalt von Empfindungs-, Gefühls- oder Bestrebenskomplexionen, die auch unbewußt bleiben können, aufzulösen. Aus ihm ist der Schlachtruf hervorgegangen, das Ich sei "unrettbar", wie Ernst Mach 1886 erklärte, was Nietzsche in skeptisch-biologistischer, anti-idealistischer Einfärbung, aber mit geschliffener Formulierung etwa zu derselben Zeit so ausdrückte: Das Ich "ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum

Wortspiel".[1] Dies wirkte insbesondere auf die Literatur des früheren 20. Jahrhunderts. Die Wortspielhypothese, die Nietzsche nicht weiter ausgeführt hat, wurde bedeutsam im Fortgang des 20. Jahrhunderts; sie schwoll an zu einer Flut von Untersuchungen, in deren Kontext z.B. Wittgenstein Machs Diktum fünfzig Jahre später wiederholte: "Die Vorstellung des Ich, das einen Körper bewohnt, muß aufgegeben werden"[2]; und auch heute noch wird diese Ansicht nuancenreich vertreten. – Der "Soziologismus" führt solche Kritik und solche Skepsis aus anderen Gründen und mit unterschiedlichen Varianten ebenso entschieden bis heute fort. Auf exemplarische Argumente dieser Richtungen soll später kritisch eingegangen werden.

Nun ist die Verdrängung von grundlegenden Fragen der Vernunft glücklicherweise selten von Dauer; dies gilt offenbar auch für das aufkeimende Interesse an der Frage, was denn jenes Ich oder Selbst eigentlich sein mag, das nunmehr schon viele Jahrzehnte lang aus ganz verschiedenen Richtungen so einhellig bekämpft und verurteilt wird. Hinzukommen bestimmte Erfahrungen, die gegenwärtig ein Wiedererwachen der Frage nach der Bedeutung von Selbstbewußtsein, von Person und Subjektivität zu befördern scheinen. So evoziert das beengende Gefühl ständig zunehmender Formalisierung, Funktionalisierung und Anonymisierung so vieler Lebensverhältnisse in einer modernen hochzivilisierten Gesellschaft mit ihren dehumanisierenden, immer detaillierter und perfekter werdenden Regelungsmechanismen und ihren immer intensiveren Beanspruchungen von Gedanken und Arbeitskraft der Bürger die grundsätzliche Frage, ob sich ein einzelnes Selbst darin überhaupt noch in eigenen Spielräumen und nach eigenem Entwurf entwickeln kann; das einzelne Selbst fühlt sich offensichtlich gegenüber solcher Gesellschaft entfremdet; und dieses Entfremdungsbewußtsein weicht auch nicht, wenn es systemtheoretisch "wegerklärt" wird. Dies gilt insbesondere in bezug auf eine kafkaesk werdende staat-

---

1 *Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (zuerst 1886). 9. Aufl. Jena 1922 (Nachdruck: Darmstadt 1985). 20. – *F. Nietzsche: Götzendämmerung* (1888). In: *Ders.: Werke in drei Bänden*. Hrsg. von K. Schlechta. München 1955. Bd 2. 973. – Zur geradezu suggestiven Wirkung auf die Romanliteratur des früheren 20. Jahrhunderts darf verwiesen werden auf *W. Düsing: Erinnerung und Identität*. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982. 13ff. – Nietzsche sucht freilich nach Äquivalenzen für das nach seiner Auffassung als "Fiktion" entlarvte Ich (vgl. dazu *E. Düsing: Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie*. Aspekte der Konstitution von personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel. Diss. Köln 1977. 143-163).

2 *L. Wittgenstein: Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*. In: Philosophical Review 77 (1968), 282. Die Notiz stammt aus dem Jahre 1936. – Schon im *Tractatus* (1921) hatte *Wittgenstein* erklärt: "Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht", *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1969. Nr. 5.631.

liche Regelungsdichte und Bürokratiegewalt sowie die dadurch erzeugte gesellschaftliche Erstarrung, vor der die Gestaltungskraft der Politik vielfach abgedankt hat. So wird nur die Befürchtung genährt, in solcher Gesellschaft und solchem Staat werde eigene Spontaneität und eigene Entfaltung des Einzelnen allmählich erstickt.[3] Bei der Zuwendung zu Fragen nach dem Sinn von Selbstbewußtsein, von Person und Subjektivität dürften somit wohl auch derartige Negativerfahrungen von gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen im Hintergrund stehen; und auch wenn die Untersuchung dieser Fragen selbst keineswegs praktisch-politisch ausgerichtet oder intentioniert ist, so kann sie doch indirekt, wie hier nur allgemein hinzugefügt sei, durch Bewußtseinsbildung durchaus gesellschaftliche Folgen haben.

Solche Entfremdungserfahrungen können letztlich zu der Ahnung oder auch der Einsicht führen, die mehr oder weniger bewußt gleichmütig hingenommen oder als bedrückend empfunden wird, daß diese säkularen Gesellschaften und Staaten mit ihren hochentwickelten inneren Mechanismen an einem grundlegenden Sinndefizit leiden. Ein Prozeß schleichender Auszehrung findet offenbar statt. Gerade dieses Sinndefiziterlebnis in ihnen aber ist in größerem Zusammenhang zu sehen. Es droht in ihnen der von Nietzsche verkündete Nihilismus als Werteskeptizismus, freilich ohne produktive Kraft neuer Wertsetzungen, auch im Normalzustand weitgehend Realität zu werden;[4] und selbst die minimale Sinnbasis von Staaten "westlicher" Prägung, die Geltung der Menschenrechte, ist bei unaufhaltsamem Absinken des Moralpegels in deren säkularisierten Gesellschaften für viele Intellektuelle und "verantwortlich" Handelnde schon zur Fassade geworden. Dies gehört zum realisierten Nihilismus, aufgrund dessen das zwanzigste Jahrhundert in entscheidendem Maße das Jahrhundert nicht nur der physischen, sondern auch der geistigen Zerstörung geworden ist.

Traditionale Typen von Reaktionen auf diese geschichtliche Situation, die mit Recht von der Notwendigkeit der Überwindung solcher Sinnleere ausgehen, sind politische oder politisch-religiöse Fundamentalismen verschiedener

---

[3] Wenn man hierin eine Überforderung des common sense durch die Regelungsdichte sieht, die durch zunehmend rasanter werdende Innovation erforderlich werde, so wird offenbar – nolens – gerechtfertigt, was gerade das Entfremdungsphänomen darstellt (vgl. hierzu *H. Lübbe: Anfang und Ende des Lebens*. Normative Aspekte. In: *Anfang und Ende des Lebens als normatives Problem*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. 12 (1988), 5ff). Solche Überregulierung ist nur durch staatliche oder gesellschaftliche Bürokratie durchzusetzen; und das dadurch hervorgerufene unmittelbare Bewußtsein sinnentleerten Eingeengtseins und Zwangs ist schon die erwähnte Entfremdungserfahrung des Selbst.

[4] Vgl. die Differenzierung der verschiedenen Formen des Nihilismus von der klassischen deutschen Philosophie an bis zur Postmoderne mit Anknüpfung speziell an Hannah Arendts Bestimmung des politischen Nihilismus durch *D. Souche-Dagues: Nihilismes*. Paris 1996.

Art, von denen der derzeitige islamische Fundamentalismus entschieden der radikalste ist. Argumentativ lassen sich solche Lösungen vor dem realen Werteskeptizismus und Nihilismus schwerlich rechtfertigen, insofern in ihnen von einer angenommenen, als fraglos vorausgesetzten Geltung gewisser Fundamentalwerte und -wahrheiten ausgegangen werden muß.

Produktive, insbesondere philosophisch begründete Reaktionen auf diese Situation können darin bestehen, daß sie im Ausgang von Faktizitäten der Lebenswelt zu Fundamenten vorstoßen, die argumentativ den Einwänden des Skeptizismus und Nihilismus standhalten, da sie u.a. deren generelle Bedingungen der Möglichkeit enthalten. Solche Fundamente zeigen sich wohl kaum in Theorien des "Soziologismus"; in ihnen werden Gesellschaft und Intersubjektivität als Fundamente nur angenommen und überdies implizit oft in traditioneller Weise als substantielle Entitäten verstanden. Auch Lehren des "Psychologismus" verfügen offenbar über solche Fundamente nicht, da sie selbst zumeist skeptisch sind und die Basis psychischer Erlebnisse und Erlebniskomplexionen nur eine alltäglich-faktische, aber keine prinzipielle ist, so daß etwa reine Normen der Logik oder der Ethik auf dieser Grundlage nicht einmal konzipiert werden können. Ebenso kann das Heideggersche Seinsdenken, das eine Antwort auf den modernen Nihilismus sein will, durch Argumentationsverzicht im Denken von Seinsentbergen und -verbergen über den Nihilismus schwerlich hinausgelangen, sondern bleibt thetisch. Weite Teile der analytischen Philosophie sind reduktionistisch und damit selbst partiell, wenn auch selten radikal skeptisch oder nihilistisch. Ohne alle wesentlichen heutigen Richtungen der Philosophie hier auch nur benennen, geschweige denn erörtern zu können, sei lediglich darauf hingewiesen, daß eine neue Theorie von mehrfältigen, asymmetrisch bleibenden Selbstbewußtseins- und Subjektivitätsmodellen dem gegenwärtigen Skeptizismus und Nihilismus wohl standhalten und ihn überwinden kann, da sie u.a. auf Fundamente normativen selbstbezüglichen Denkens zurückgeht, ohne die auch Skeptizismus und Nihilismus sich nicht formieren könnten.[5] Zwar dürften auch andere philosophische Theorien z.B.

---

[5] Schon die antiken Skeptiker wußten, daß universale Skepsis selbstwidersprüchlich wird. So beansprucht der Satz: "Alles ist zweifelhaft" entweder zweifelsfreie Geltung, und dann ist nicht alles zweifelhaft; oder er ist selbst zweifelhaft, so daß man wieder damit rechnen muß, nicht alles sei zweifelhaft. Will man die Probleme mit der in der Typentheorie begründeten Theorie der Trennung von Objekt- und Metasprache lösen, ist deren Geltung wieder vorausgesetzt usf. Ferner wußten auch die antiken Skeptiker schon, daß ein totaler Werteskeptizismus, dem heute ein totaler praktischer Nihilismus entspricht, im Handeln und Leben letztlich nicht durchführbar ist; ja bereits Aristoteles fragt, warum ein solcher Skeptiker sich nicht sogleich frühmorgens in einen Abgrund stürzt, sondern es vorzieht weiterzuleben (vgl. *Metaphysik* 1008b 15). Solches Weiterleben sollte man im Prinzip nicht nur physisch verstehen; vielmehr sind darin für das Handeln auch bevorzugte Wertehorizonte impliziert. Daß diese im konstituierenden Selbstbe-

über Erkenntnis, über Kunst oder Religion, etwa mit implizierter negativer Theologie, in ihren Begründungen und Begrenzungen vernünftiger Erkenntnis und mit der Darlegung der Möglichkeit darüber hinausführender Überzeugungen den Skeptizismus und Nihilismus vermeiden können; doch müssen diese komplexen Theorien dann auf Fundamenten beruhen, die auch die Äußerungsweisen von Skeptizismus und Nihilismus erst ermöglichen, d.h. nach der hier vertretenen Auffassung auf prinzipiellen Möglichkeiten und Leistungen des denkenden Selbstbewußtseins.

So sind es die grundlegenden Entfremdungserfahrungen der Formalisierung, Funktionalisierung und Anonymisierung so vieler Lebensverhältnisse in hochzivilisierten Gesellschaften und Staaten mit hoher einengender Regelungsdichte und basalem Sinndefizit, das letztlich – radikal gedacht – in einen praktischen Nihilismus führt, es sind solche Entfremdungserfahrungen, aufgrund deren wieder nach Sinn und Bedeutung von Selbstbewußtsein und Subjektivität gefragt wird.

Darüber hinaus gibt es ganz spezifische einzelwissenschaftliche Entwicklungen, nämlich – außer den Fortschritten der Kognitionspsychologie und der Erforschung künstlicher Intelligenz – vor allem die schon erwähnten Errungenschaften der modernen Gehirnphysiologie speziell seit Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, die mit größer werdendem Bekanntheitsgrad Fragen nach den Leistungen und der Bedeutung von Selbstbewußtsein und Subjektivität wieder hervorrufen bzw. befördern. Die ersten Reaktionen von Philosophen auf die aufsehenerregenden Versuche Sperrys und anderer mit kommissurotomierten Patienten, deren Nervenverbindungsstränge zwischen rechter und linker Gehirnhälfte durchtrennt wurden, waren weitgehend subjektkritisch. Sperry selbst vertrat die Ansicht, daß in solchen Fällen jede Gehirnhälfte ein eigenes Bewußtsein habe; und Thomas Nagel[6] glaubte in einer frühen Reaktion auf diese Versuche, man müsse sich wohl darauf einstellen, daß die Einheit des Bewußtseins und der Person dadurch aufgelöst werde, was letztlich selbst für gesunde Menschen gelte, auch wenn nicht definitiv gesagt werden könne, wie viele Bewußtseine, falls dieser Plural erlaubt ist, in einem Menschen etwa anzunehmen seien; die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins weiche am be-

---

wußtsein und dessen Weisen der Selbstverständigung begründet sein müssen, soll sich u.a. im Folgenden erweisen.

[6] Vgl. *Th. Nagel: Brain Bisection and the Unity of Consciousness* (zuerst 1971). In: *Ders.: Mortal Questions*. Cambridge 1979. 147-161. Übersetzt ins Deutsche von K.-E. Prankel und R. Stoecker: *Th. Nagel: Über das Leben, die Seele und den Tod*. Königstein/Ts. 1984, darin: *Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins* (167-184). Weitere Literatur wird unten bei der Erörterung der analytischen Subjektkritik genannt. – Generell zeigt sich, daß hochspezialisierte und hochverdiente gehirnphysiologische Forschungen oft mit wenig reflektierten, bei näherer Betrachtung manchmal ziemlich archaischen "philosophischen" Ansichten verknüpft werden.

sten derjenigen komplexer funktionaler Koordination. Solche Ansichten fanden vielfach Nachfolge und teilweise extreme Ausgestaltung, unangesehen der Tatsache, daß die kommissurotomierten Patienten ja verletzt waren. Obwohl derartige Auffassungen in vorsichtiger oder auch radikaler Form oft bis heute gepflegt werden, haben nüchterne empirische Auswertungen und Interpretationen jener Versuche gezeigt, daß ein kommissurotomierter Patient schwerlich als zwei oder gar mehrere Personen betrachtet werden kann, geschweige denn ein gesunder Mensch.[7] Ebenso kehren in subjektkritischer Tendenz gehirnphysiologische Untersuchungen die Trägheit, Langsamkeit und mangelnde Kapazität des Bewußtseins oder Selbstbewußtseins gegenüber weitaus leistungsfähigeren Computern heraus; die vielfach zugleich damit vorgenommenen Entwertungen von Ich und Selbstbewußtsein sind wohlfeil, insofern die dem Selbstbewußtsein spezifisch zukommenden, oft komplexeren intuitiven, emotionalen und kognitiven Leistungen, die Subjektivität und Selbstbezüglichkeit implizieren, dabei zumeist gar nicht in Betracht gezogen werden.

Da in vielfältigen neueren Untersuchungen die Leistungen von Bewußtsein und Selbstbewußtsein auf ihre gehirnphysiologische Basis und Funktion bezogen werden, stellt sich hiermit exemplarisch das alte Problem des Verhältnisses von Körper und Geist erneut. Noch immer aber stoßen prinzipiell einerseits Theoretiker der Identität von beiden, die moderate Materialisten sind, bzw. Theoretiker, die den mentalistischen auf den physikalistischen Sprachgebrauch, inhaltlich speziell den Geist auf das Gehirn als entschiedene Materialisten zurückführen wollen, und andererseits Dualisten cartesianischer Herkunft in mancherlei Variationen unvermittelt aufeinander; und Vermittlungspositionen, die im Grunde den "neutralen Monismus" von W. James erneuern, bilden weitere Fronten aus. Differenziertere Theorien der Tradition, die jene generellen

---

[7] Vgl. dazu z.B. *K.R. Popper/J.C. Eccles: The Self and Its Brain*. Heidelberg usw. 1977. *Das Ich und sein Gehirn* Aus dem Englischen übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982. 380ff. Daß Eccles eine Unterschätzung der Leistungen der subdominanten Gehirnhälfte vorgeworfen wurde und er seine Auffassung darüber modifiziert hat, sei angemerkt. Aber es agieren offensichtlich nicht zwei oder mehrere Personen in einem kommissurotomierten Patienten, erst recht nicht in einem gesunden Menschen. Vgl. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst (Evolution of the Brain: Creation of the Self.* London, New York 1989. 207ff). Übersetzt von F. Griese. München, Zürich 1993. 332ff; s. auch unten T. 1. Abschn. IV. 4. – Zu den im Folgenden genannten Richtungen vgl. die Differenzierungen bei *M. Carrier/J. Mittelstraß: Geist, Gehirn, Verhalten*. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie. Berlin und New York 1989, passim (sie treten für einen pragmatischen Dualismus ein), sowie *G. Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a.M. 1994. 256ff, 266ff (er plädiert für einen nicht-reduktiven Physikalismus, nach dem auch der Geist ein „physikalischer Zustand" ist).

Alternativen zwischen Materialismus, Dualismus und neutralem Monismus von höherer Warte aus vermeiden, wie es etwa der Kantischen Theorie in der Auflösung der Paralogismen der Seelenlehre gelingt, sind in diesen Auseinandersetzungen noch nicht fruchtbar gemacht. Es bedarf sicherlich noch vieler Fortschritte der Gehirnforschung, damit wir die funktionalen Beziehungen zwischen spezifisch geistigen oder selbstbewußten Leistungen einerseits und Gehirnvorgängen andererseits besser kennenlernen; aber auch dann wird zur Erklärung dieser Beziehungen eine nicht bloß einzelwissenschaftliche, sondern ebensosehr philosophische Theorie erforderlich sein, die genuin subjektive Erlebnisse und Leistungen nicht phänomen- und erfahrungsfern eliminiert, sie nicht neutral-monistisch einebnet, ihnen aber auch nicht einfach ontologisch eine eigenständige Existenz verleiht, sondern die, wie noch zu umreißen ist, der Verschiedenartigkeit der gestuften Prozesse in der Welt und der Irreduzibilität eines höherstufigen auf niedriger gestufte Prozesse gerecht wird. Überdies hat eine philosophische Theorie von Selbstbewußtseinsmodellen in diesem Forschungskontext die Aufgabe zu klären, was Bewußtsein und Selbstbewußtsein grundlegend bedeuten und wie sie sich voneinander unterscheiden;und sie hat insbesondere den nicht monolithischen Sinn, sondern die mehrfältigen Sinnmodelle von Selbstbewußtsein in der Abfolge der Komplexitätssteigerung ihrer Selbstbeziehungsweisen als prinzipielle Verständnisgrundlage darzulegen, so daß einzelwissenschaftliche Untersuchungen zu Gehirnvorgängen und -leistungen, wenn Selbstbewußtsein in irgendeiner Weise involviert ist, nicht mehr beliebigen Meinungen, was Bewußtsein und Selbstbewußtsein sei[8], sondern kla-

[8] So finden sich z.B. auch bei einem so profilierten Verfechter der Selbständigkeit von Selbstbewußtsein und Geist wie Eccles in beliebiger Reihung unter Aufnahme von Bestimmungen ganz verschiedener Autoren recht unterschiedliche, oft begründungsbedürftige Ansichten, z.B. Selbstbewußtsein werde durch Bewußtsein der Sterblichkeit begründet (es wird nicht gezeigt, wie dies zugeht), oder Selbstbewußtsein sei, daß man wisse, etwas zu wissen, womit wohl Reflexion gemeint ist, ferner Selbstbewußtsein sei introspektives Bewußtsein, oder – mit Bezug auf Popper (und Kant) – Selbstbewußtsein sei Bewußtsein numerischer Identität des Selbst in verschiedenen Zeiten, wobei Popper ein reines Ich leugnet, ebenso Selbstbewußtsein sei Bewußtsein eines sprachfähigen Wesens u.a.m., was alles wohl einen partiellen Sinn hat, aber Selbstbewußtsein kaum grundlegend und schon gar nicht in der Vielfalt seiner ursprünglichen Selbstbeziehungsweisen erfaßt. Vgl. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns*. 325, 323, 363, 349f, auch 141ff, 332ff, 336ff u.ö. – Weniger entwickelt sind die Vorstellungen, was Selbstbewußtsein und seine Typen, was Bewußtsein und seine Typen und was die Unterschiede beider zueinander sind, bei einem Antipoden jener Ansichten wie etwa Crick, der sich de facto zum eliminativen Materialismus bekennt (vgl. T. 1. Abschn. IV); wenn kein klares Konzept darüber vorhanden ist, was untersucht werden soll, hilft auch Cricks Empfehlung intensivierter empirischer Neuronenerforschung in diesen Fragen wenig weiter; vgl. *F. Crick: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul.* New York 1994 *(ders.: Was die Seele*

ren Grundlagebestimmungen darüber folgen können. Die Untersuchung der Selbstbewußtseinsmodelle soll jedoch nicht nur eine derartige wissenschaftstheoretische Funktion haben, sondern darüber hinaus von eigener subjektivitätstheoretischer Bedeutung sein.

Die Fragen nach Selbstbewußtsein, Person und Subjektivität sind nun in der Geschichte der Philosophie schon vielfach gestellt und beantwortet worden; daran sei hier ohne Details nur erinnert. Sie waren schon in der antiken Philosophie gegenwärtig, etwa in Platos *Charmides* bei dem Versuch, die Besonnenheit als Wissen des Wissens und damit als Wissen seiner selbst zu bestimmen, oder in Aristoteles' Lehre vom göttlichen Nous und dessen Noesis Noeseos, deren Struktur als reines Denken, das sich auf sich bezieht, Plotin vor dem Hintergrund seiner Lehre vom überseienden Einen näher bestimmte. Diese Überlegungen prägten auch die Intellekt-Theorien im Aristotelismus und Neuplatonismus des Mittelalters. Descartes' Neubegründung der Philosophie enthält zwar gewisse Augustinus-Reminiszenzen; aber sie konzipiert das "Ego cogito" als Prinzip der Philosophie, und dies wurde zum problemreichen Ausgangspunkt zahlreicher philosophischer Theorien in der Neuzeit. Doch liefert weder Descartes selbst noch die metaphysische Weiterentwicklung und Differenzierung von dessen Theorie des "Ego cogito" bei Leibniz noch die empiristische bzw. empiristisch-skeptische Wendung dieser Theorie Descartes' bei Locke und Hume eine spezifische Theorie von den konstituierenden Leistungen des Selbstbewußtseins in systematischem Zusammenhang oder von dessen innerer Struktur der Selbstbezüglichkeit. Dies geschieht erst in den hochkomplexen Subjektivitätstheorien der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. In ihnen wird dabei exemplarisch unterschieden zwischen dem reinen Prinzip des Ich und dem konkreten Selbst, und es werden Theorien zur Verbindung beider entwickelt. In den Grundlegungstheorien der klassischen deutschen Philosophie werden verschiedene Typen des Verhältnisses von reinem Selbstbewußtsein und Formen bzw. Kategorien der Logik ausgebildet, je nachdem wie die Frage beantwortet wird, ob und wie das reine Selbstbewußtsein als Prinzip des Denkens durch Kategorien bestimmt werden kann, die es doch allererst konstituiert.[9] Die Strukturen des konkreten Selbst dagegen werden vor allem in den idealistischen Theorien der Geschichte des Selbstbewußtseins bestimmt; diese stellen eine systematisch-genetische Explikation der Fähigkeiten

---

wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H.P. Gavagai. München und Zürich 1994).

[9] Hierzu mag der Hinweis erlaubt sein auf die Skizze des Verfassers im Nachwort zur dritten Auflage von *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 15. 3. Aufl. Bonn 1995. 397ff. – Zum Folgenden sei der Hinweis gestattet auf die Darlegung des Verfassers: *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*. In: Hegel-Studien. 28 (1993), 103-126, vgl. auch unten T. 2. Einl. Abschn. 2.

und Leistungen des konkreten Selbstbewußtseins und des stufenartigen Aufbaus seiner Selbstbeziehung dar.

Diese Theorien stehen im Hintergrund des vorliegenden Versuchs, der wie sie idealgenetisch vorgeht, der jedoch nicht dem in ihnen dominanten, wenn auch in sich differenzierten Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung folgt, sondern gerade mehrfältige und ursprünglichere Typen und Strukturen von Selbstbeziehung aufzeigt, der keine Vermögen und Leistungen des menschlichen Geistes als solche untersucht, sondern eben eine Skala von Selbstbeziehungsweisen des Selbst, das zugleich immer in seiner Umwelt bleibt, der sich ferner nicht von einem determinierenden teleologischen Prinzip leiten läßt und nicht konstruktiv, sondern hinsichtlich der Phänomene deskriptiv, hinsichtlich der Selbstbeziehungsstrukturen und ihrer Zusammenhänge aber idealtypisch verfährt und dabei auf Metaphysik nicht als Grundlage, sondern nur als Hintergrund der komplexeren Selbstbewußtseinsmodelle Bezug nimmt; dies alles wird die Darstellung selbst detaillierter zeigen.

Subjektivitätstheorien entwickeln ebenso – in Gegenstellung gegen die sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert etablierende Subjektkritik – der Neukantianismus, die transzendentale Phänomenologie Husserls und die Fundamentalontologie des frühen Heidegger. Sie führen vielfach die Kantische Theorie weiter, jedoch mit bedeutsamen Veränderungen, z.B. mit der These, das Prinzip des Ich müsse grundlegend auch Faktum sein. Der frühe Heidegger entdeckt zugleich der Sache nach idealistische Fragen und Lösungen erneut, freilich modifiziert durch den Ausgang vom Dasein als In-der-Welt-Sein in seiner Zeitlichkeit und ohne eine Metaphysik des Absoluten; ferner bilden gerade unmittelbare, präreflexive Selbstverhältnisweisen entscheidende Bestandteile seiner Analyse des konkreten Daseins. Auch diese Theorien stehen für das hiesige Unternehmen im Hintergrund; dabei werden fruchtbare phänomenologisch-deskriptive Einsichten und Termini aufgenommen. Auch in diesen Lehren ist freilich der Phänomenreichtum der Selbstbeziehung nicht hinreichend gegenwärtig; insbesondere aber werden in ihnen die Strukturen der Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins und deren Zusammenhang nicht detailliert und nicht genetisch bestimmt, um die und deren mehrfache inhaltsreiche Modelle sowie um deren idealgenetische Stufenfolge es hier gehen soll. Dabei wird sich auch das Verhältnis von Selbstbewußtseinsanalysen und Ontologie anders als bei Husserl und insbesondere anders als bei Heidegger darstellen.

Manche neueren kontinentaleuropäischen Entwürfe setzen eine dieser genannten Richtungen fort oder suchen sie auch mit analytischer Subjektkritik zu verbinden, was freilich Konsistenzprobleme mit sich bringt. – Aus dieser kurzen Übersicht dürfte deutlich geworden sein, an welche Theorien der nun folgende Versuch im allgemeinen anknüpft, aber auch, warum eine neue Unternehmung zur Theorie der konkreten Subjektivität erforderlich wird. Sie muß gegen vielfältige Einwände abgesichert werden, wie sie seit dem späten 19. Jahrhundert und insbesondere im 20. Jahrhundert bis heute aufgetreten sind. So

gilt es im folgenden ersten Teil, aus der Fülle der geäußerten Kritiken an Sinn und Möglichkeit einer Theorie des Selbstbewußtseins und der Subjektivität exemplarische, grundlegende Typen von Einwänden hervorzuheben, ihre Argumentationen und ihre Prämissen zu klären und sie zu entkräften.

Als der erste dieser Grundtypen wird sich der empirisch-psychologische Einwand erweisen; er richtet sich im Namen psychischer Erfahrungen in mehrfachen Variationen gegen die Annahme eines reinen apriorischen Ich sowie zumeist gegen die Annahme eines in sich einheitlichen, identischen empirischen Selbst als eigener selbständiger Entität und läßt nur ein reduziertes Ichbewußtsein zu. Unter Wahrung des Argumentationstyps dieses Einwandes soll hierbei auf einzelne Ausführungen insbesondere von Mach, Husserl, Sartre und Freud eingegangen werden. – Zweitens ist der gesellschaftstheoretische Einwand zu erörtern, der sich in der Regel gegen ein transzendentales, apriorisches ebenso wie gegen ein empirisches Ich als eigene selbstbewußte Entität wendet. So entgegengesetzte Theorien wie etwa diejenige Adornos und diejenige Luhmanns laufen im Namen einer je verschieden verstandenen, grundsätzlich als substantiell aufgefaßten Gesellschaft auf die gleiche Leugnung des Ich oder des Selbst hinaus. Weniger radikal ist die phänomenreiche Lehre von Mead, der immerhin ein spontanes, aber letztlich unbegreifbares Ich zuläßt, das Habermas dann wieder in den gesellschaftlichen Prozeß zu integrieren sucht. – Der dritte Grundtypus von Einwänden ist der ontologische. In ihm wird das reine Ich als Prinzip kritisiert und das empirische Ich oder Selbst entweder der Sphäre des neutralen realen Seienden oder aber – ebenso wie das reine Ich – demjenigen Seienden nachgeordnet, das von sich her aufgeht aufgrund des sich offenbarenden, darin freilich sich zugleich verbergenden Seins, wobei das reine und das empirische Ich sogar als Dokumente der Seinsvergessenheit betrachtet werden. Dies sei einerseits an Darlegungen N. Hartmanns und andererseits an denjenigen Heideggers gezeigt; hierbei gilt es, eine frühe ontologische Kritik Heideggers an Husserls Begriff des transzendentalen Ego, die noch nicht Subjektivität überhaupt zurückweist, von seiner späteren generellen Kritik zu unterscheiden.

Variantenreich ist viertens der Grundtypus der analytischen Einwände. Hierzu gehört der viel erörterte sprachanalytische Einwand, nämlich daß der 'Erste-Person'-Gebrauch keinen Vorrang habe, sondern auch in seinen Gebrauchsdifferenzierungen im Grunde vom 'Dritte-Person'-Gebrauch abhängig sei, ja daß die 'ich'-Rede ggf. gar keine sinnvolle Referenz habe; ferner, da sich zeigt, daß dieser Einwand nicht selbständig gilt, gehört der behavioristische Einwand dazu, der besagt, daß es in der psychologischen, allgemein mitteilbaren Erkenntnis keinen privilegierten Zugang zu den eigenen Erlebnissen, d.h. keine Introspektion und damit keine eigene Ich-Entität gebe; ebenso wird hier der physikalistische bzw. funktionalistische Einwand in einer der Versionen des modernen, weitgehend physikalistischen Materialismus erhoben, es gebe keine genuin mentalen Ereignisse, dies alles seien letztlich körperliche, speziell

organische, im Grunde, wie die funktionalistische These besagt, computerologisch begreifbare Gehirnvorgänge, und auch die mentalistische Redeweise werde eines Tages aufhören; und schließlich wird in Anknüpfung an Ergebnisse der Gehirnphysiologie, nämlich insbesondere an die schon erwähnten Versuche mit kommissurotomierten Patienten die Einheit der Person oder die Identität des Ich oder Selbstbewußtseins bezweifelt, ja geleugnet, und zwar nicht nur bei solchen Patienten, sondern sogar generell, was z.T. zu abenteuerlichen Pluralitätsspekulationen führt. In allen analytischen Einwänden, die ganz unterschiedliche Autoren vertreten, wird ein reines Ich als Prinzip und mehr oder weniger dezidiert auch ein selbständig existierendes einheitliches empirisches Selbst sowie sinnvolles Reden darüber reduktionistisch bestritten. – Ist die Gültigkeit aller dieser typologisch eruierten Einwände und ihrer Argumentationen von der Gültigkeit der jeweils vorausgesetzten, untereinander durchaus divergenten Prämissen in den unterschiedlichen Theorien abhängig, die zudem, wie sich zeigen wird, vielfach Schwierigkeiten mit sich bringen, so hängt der fünfte grundlegende Einwandtypus nicht in gleicher Weise von Prämissen einer bestimmten philosophischen Theorie ab, sondern betrifft immanent Begriff und Explikation von Selbstbewußtsein; es ist der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich oder des Selbstbewußtseins bzw. der Einwand des Zirkels in der Bestimmung dieser Selbstvorstellung. Diesen Einwand gilt es vor allem in seinen verschiedenen Versionen auszuräumen, wie sie z.B. bei Plotin, Fichte, Hegel, Herbart, Husserl, Ryle, Henrich und anderen mit unterschiedlichen Stringenzbeurteilungen vorkommen, da er jede konsistente Rede von Selbstbewußtsein oder Ich unmöglich zu machen scheint. Es wird sich jedoch herausstellen, daß er nur in bezug auf einen idealen Grenzbereich eines nicht ursprünglichen Selbstbewußtseinsmodells überhaupt erhoben werden kann.

Im zweiten Teil soll dann das Unternehmen einer neuen Theorie des konkreten Selbst, nämlich seiner Selbstbewußtseinsmodelle durchgeführt werden. Hierbei gilt es zu zeigen, daß bisher weder in den positiven Theorien des konkreten Selbst noch erst recht in den Kritiken daran der Phänomen- und der Strukturreichtum der grundlegenden Selbstbeziehungsweisen des Selbstbewußtseins hinreichend beachtet wurde. Das seit dem Idealismus bis heute vielfach zugrundegelegte Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung wird sich dabei als ein bloß formales Schema und nicht als ursprüngliche Selbstbeziehungsweise herausstellen. Ebenso soll sich erweisen, daß die Bestimmung des Selbst durch lediglich ein Selbstbewußtseinsmodell oder eine Selbstbeziehungsart unter Ausschluß der anderen, z.B. durch unmittelbare Vertrautheit mit sich unter Ausschluß anderer wie etwa des Reflexionsmodells oder umgekehrt, nur zu verkürzenden Abblendungen und unhaltbaren Konfrontationen führt. Für konkretes Selbstbewußtsein ist vielmehr nicht nur eine besondere Weise, sondern eine ganze Skala grundlegender Selbstbeziehungstypen konstitutiv, die es hier in idealgenetischem Zusammenhang originär zu ent-

wickeln gilt. Bei der Darlegung jedes dieser Selbstbewußtseinsmodelle und seines grundlegenden Selbstbeziehungstyps wird zu prüfen sein, ob einer der zuvor erörterten Einwände darauf zutrifft; ferner soll ggf. auf philosophische Andeutungen oder Vorprägungen eines bestimmten Selbstbewußtseinsmodells in früheren Subjektivitätstheorien aufmerksam gemacht werden.

Auf der Basis der Unterscheidung von Bewußtsein als klarem Gegenwärtighaben von etwas, zumeist von Umweltgegebenheiten und Selbstbewußtsein als Vorstellen seiner selbst, das jedoch immer Umweltbewußtsein voraussetzt, ergeben sich nun folgende einzelnen Selbstbewußtseinsmodelle: Noch ganz rudimentär ist die Selbstbeziehung im phänomenologischen Horizontmodell von Selbstbewußtsein; sie ist hier nur unthematisch und horizonthaft mitgegenwärtig im Bewußtsein von anderem, von Umwelthaftem. Wird die Selbstbeziehung eigens thematisiert, so ergibt sich als nächstes das Modell der thematischen Unmittelbarkeit von Selbstbeziehung, das nach drei Grundweisen unmittelbarer Selbstgegenwärtigkeit bestimmt werden kann, nämlich als Seiner-inne-Sein in holistischer Gestimmtheit, in psychophysischem Selbstgefühl oder in intuitiver bzw. imaginativer Selbstgegebenheit. In dieser Abfolge kristallisieren sich erste Unterschiede im Selbstbewußtsein heraus, so daß das Selbst sich schließlich als unmittelbares Gegenüber wahrnimmt. – Dies macht differenziertere Typen von Selbstbeziehung möglich; diese setzen, was für die bisherigen Modelle nicht erforderlich ist, Sprache als System komplexer Vermittlung voraus.

Als erstes, relativ einfaches unter den differenzierteren Selbstbewußtseinsmodellen ergibt sich das Modell der partiellen Selbstidentifikation; auf der Grundlage eines kontinuierlichen psychophysischen Erlebnisstroms, aber auch der Heraushebung diskontinuierlicher Erlebnisse von spezifischer Bestimmtheit sowie auf der Grundlage verschiedener Synthesis- und Identifikationsleistungen schreibt das Selbst sich eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit zu und identifiziert sich damit. Das darin konzipierte Selbstverhältnis ist eindeutig asymmetrisch. Es setzt als komplexeres Modell, wie dies auch für alle weiteren Modelle gilt, Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung als seine Elemente voraus. Auf solche Selbstbeziehung vom Typ partieller Selbstidentifikation bezieht sich in der Regel das folgende Modell, das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein. Dieses kann zwar durch das formale Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung interpretiert werden; doch ist auch das Reflexionsmodell konsistent möglich trotz des Iterations- oder Zirkeleinwandes, wie sich zeigen wird, da die Selbstbeziehung in diesem Modell – anders als es jener Einwand voraussetzt – asymmetrisch bleibt; durch sie bezieht sich das bereits selbstbezügliche reflektierende Selbst auf das ebenfalls schon selbstbezügliche reflektierte Selbst und setzt sich in beidem als ein und dasselbe Selbst, was jedoch keine Inhaltsgleichheit impliziert.

Die nächste Stufe in der Komplexitätssteigerung der Selbstbeziehung ist mit dem epistemischen Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein erreicht; es setzt partielle Selbstidentifikation und Reflexion auf sich für eine Unterschei-

dung in wesentliche, unabdingbare und zufällige Eigenschaften oder Fähigkeiten des Selbst voraus. Das Selbst sucht sich hier in einem "Persönlichkeitsbild", das es von sich entwirft, zu erfassen, was nur in einem subjektivitätstheoretisch hochkomplex zu bestimmenden Selbstbeziehungstyp gelingen kann, der nicht immer realisiert wird; es konstituiert mit diesem Entwurf eines "Persönlichkeitsbildes" eine Gesamtselbstbeziehung des Selbst auf sich, deren Relata jeweils schon einfachere Selbstbeziehungen enthalten; d.h. als mehrfältig sich gegenwärtiges Selbst bezieht es sich vermittels der Synthesis wesentlicher und zufälliger selbstzugeschriebener Eigenschaften auf sich als erinnertes, aber auch erreichtes sowie als horizonthaft erstrebtes Selbst; und diese noematischen Instanzen des Selbst enthalten ebenfalls je schon einfachere Selbstbeziehungen in sich, wie in der Darstellung dann deutlicher werden soll; auch diese epistemische Gesamtselbstbeziehung aber bleibt asymmetrisch. – Wird das erstrebte Selbst nun als noematischer Inhalt eigens thematisiert und gewollt, und zwar in einem ihm wesentlichen "Lebensplan" oder "Lebensziel", so daß dadurch auch seine Haltungen, Maximen, Entschlüsse und Handlungen bestimmt werden, so ergibt sich das Modell voluntativer Selbstbestimmung, das ebenfalls nicht immer realisiert wird;es geht vom "Persönlichkeitsbild" gemäß dem epistemischen Intentionalitätsmodell als Grundlage aus, ist aber noch vielschichtiger und inhaltsreicher, da das zuvor nur horizonthaft mitvorgestellte erstrebte Selbst hier nunmehr eigens thematisch entworfen wird als eigene ihm wesentliche Möglichkeit, und zwar mit finalkausalem Einfluß auf das Verhalten des Selbst. Auch diese höchst komplexe Gesamtselbstbeziehung des Selbst auf sich in seinen Relata, die je schon Synthesen von Selbstbeziehungen verschiedener Art in sich enthalten, bleibt, wie aus dem Unterschied des gegenwärtigen zum erstrebten Selbst leicht ersichtlich ist, eindeutig asymmetrisch. Ferner gilt es wie schon beim vorigen, so erst recht bei diesem Modell zu zeigen, daß Selbstbewußtsein nicht mit einfachen kategorialen Bestimmungen, sondern nur mit einer vielschichtigen, es genuin charakterisierenden Kombination von Bestimmungen zu erfassen ist; so ist es, wie hier nur ganz vorläufig skizziert sei, zu bestimmen als in Erlebnissen und Erlebnisphasen sich forttreibende oder fortentwickelnde dynamische Energie und konkrete Ganzheit eines spontan auch in Asymmetrien sich erfassenden Fürsichseins, das sich in einer Skala von Selbstbeziehungsweisen entfaltet.

Der interne, idealgenetische Zusammenhang dieser Selbstbewußtseinsmodelle, der sich in dieser Abbreviatur schon andeutet, wird als wesentlich zum Selbstbewußtsein gehörig hervorgehoben in dem integrativen Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein; dies ist nicht ein Selbstbewußtseinsmodell neben den anderen, sondern sowohl methodisches Prinzip für die Darstellung der Abfolge jener einzelnen Selbstbeziehungsmodelle als auch inhaltliches Prinzip für den genetisch-dynamischen Aufbau von Selbstbewußtsein; es macht erst verständlich, warum das Selbst die verschiedenen Modelle als seine Stufen durchgeht. Das Selbst ist damit nicht bloß analytisch Identi-

sches in jenen Modellen; vielmehr bedeutet der Komplexitätszuwachs der Selbstbeziehung von Modell zu Modell die fortschreitende und immer differenzierter vom Selbst konstituierte eigene Sinnzunahme, nämlich die Sinnzunahme von Selbstbewußtsein. Dies alles soll in der Darlegung unten als Explikation konkreter Subjektivität näher aufgezeigt werden.

Erster Teil

GRUNDTYPEN VON EINWÄNDEN GEGEN EINE THEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS

Vorbemerkung

Ein neuer Versuch, eine Theorie des konkreten Selbst aufzustellen, wie ihn die Explikation einer Stufenfolge von Selbstbewußtseinsmodellen unternimmt, bedarf einer Absicherung gegen die zahlreichen Kritiken, die seit Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere im 20. Jahrhundert gegen Begriff und Theorie des Selbstbewußtseins geltend gemacht wurden. Da die Erörterung aller einzelnen Einwände unüberschaubar und uferlos würde, sollen hier grundlegende Typen von Einwänden und Argumentationen in bestimmten Theorien unterschieden und anhand von signifikanten Ausführungen einzelner Autoren dargelegt und geprüft werden. Dabei erweisen sich die Argumentationen als divers. Mit Ausnahme des Einwandes der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung oder eines Zirkels in der Bestimmung von Selbstbewußtsein ist die Gültigkeit dieser Einwände und Vorwürfe von den grundlegenden Prämissen jeweils derjenigen Theorien abhängig, in deren Rahmen sie erhoben werden. Diese Prämissen aber sind wiederum divers, ja z.T. miteinander durchaus inkompatibel. Da in jenen Einwänden also aus ganz verschiedenen, z.T. miteinander unverträglichen Gründen auf breiter, aber buntscheckiger Front einhellig Begriff und Theorie des Selbstbewußtseins kritisiert oder abgelehnt werden, legt sich zumindest die Vermutung nahe, daß hier mehr eine weit verbreitete Vormeinung als sachliche Einsicht die Feder führt. Dies läßt sich auch daraus ersehen, daß nahezu durchweg eine detaillierte Auseinandersetzung mit den hochentwickelten Subjektivitätstheorien insbesondere der klassischen deutschen Philosophie in diesen Kritiken vermieden wird;[10] auch kritische Auseinandersetzungen mit Husserls transzendentaler Phänomenologie sind oft prämissenbelastet und erfolgen keineswegs immanent, wie sich zeigen wird. Vielfach muß überdies erst die Erörterung und Überprüfung jener Einwände zu klären versuchen, gegen welchen spezifischen Begriff von Selbstbewußtsein eigentlich Kritik erhoben wird. Gleichwohl soll im folgenden die Untersuchung der grundlegenden Typen von Einwänden nach Tacitus' Forderung "sine ira et studio" durchgeführt werden.

---

[10] Vielleicht dürfte für das heute oft auf das Aktuelle und Neueste konzentrierte Interesse der Hinweis nicht ganz überflüssig sein, daß philosophische Theorien nicht durch Altern, sondern nur durch Widerlegung ungültig werden. So hat sich z.B. die schon über 2300 Jahre alte Aristotelische Syllogistik zwar in manchen Fragen als unvollständig erwiesen; obsolet geworden ist sie nicht. Wenn man sich heute dagegen, auch wenn man kritisiert, vielfach früherer einschlägiger Theorien nicht mehr erinnern mag, so führt dies – medizinisch ausgedrückt – zu einer Art philosophischer anterograder Amnesie, die schwerlich, für sich genommen, einen Erkenntnisfortschritt begründen kann.

I. Der empirisch-psychologische Einwand

(Mach, Husserl, Sartre, Freud)

Der hier empirisch-psychologisch genannte Einwand ist nicht ein Einwand der empirischen Psychologie, sondern ein philosophischer Einwand. Er besagt einerseits, daß die Annahme eines über den Erlebnissen "schwebenden" Ich, genauer: eines abstrakten, reinen oder apriorischen Ich bzw. Selbst sinnlos sei; er besagt andererseits, daß ein erfahrbares und erfahrendes psychisches Ich nur in anspruchsloser Bedeutung, nämlich nicht als selbständige, selbstbewußte, identitätskonstituierende Entität, sondern allenfalls als sich ergebender lockerer Zusammenhang von Erlebnissen angenommen werden dürfe, in dieser reduzierten Bedeutung aber legitim sei. Ein solchermaßen konzipiertes empirisches Ich wird in den Theorien, die den empirisch-psychologischen Einwand vertreten, mit unterschiedlichen Differenzierungen zugelassen. Am ausführlichsten hat wohl der frühe Sartre diesen Einwand dargelegt; er wendet sich dabei gegen Husserls transzendentale Phänomenologie und beruft sich auf dessen frühe Phänomenologie, die noch kein transzendentales Ich als Prinzip annahm. Die Auffassung des frühen Husserl ist in manchem vorgeprägt bei Ernst Mach, dessen These von der "Unrettbarkeit" des Ich auf der Ansicht beruht, es gebe als Grundlage alles dessen, was wir erfahren, ursprünglich nur Empfindungen und deren Komplexionen; das Ich sei keine darüber hinausgehende Entität, sondern bestehe letztlich nur aus solchen Empfindungen und deren Komplexionen. "Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen)"[11], erklärt Mach. In diesem Zusammenhang erinnert er an Lichtenbergs Diktum gegen Descartes: "Es *denkt*", sollte man sagen, "so wie man sagt: es *blitzt*"[12]. So ist das Ich nichts Ursprüngliches und nichts selbständig Existierendes; Mach sieht in ihm nur eine "*stärker* zusammenhängende Gruppe von Elementen" gegenüber anderen, mit denen sie weniger zusammenhängt.[13] Damit nimmt er sachlich Humes Bestimmung aus dem *Treatise* auf, das Ich sei nur "a bundle

---

[11] *E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (zuerst 1886). 9. Aufl. Jena 1922. Nachdruck mit Vorwort von G. Wolters. Darmstadt 1985. 19. Vgl. auch oben Einleitung Anm. 1.

[12] Ebd. 23. Vgl. *G.Chr. Lichtenberg: Aphorismen*. Hrsg. von A. Leitzmann. Bd 5. Berlin 1908. 128, auch Bd 3. Berlin 1906. 7ff. – Auch Russell schlägt die Formulierung: "es denkt" vor; auch Russell rekurriert auf Humes Bestimmung, das Ich sei nur "a bundle" von Vorstellungen; vgl. *B. Russell: The Analysis of Mind* (zuerst: 1921). 10. Aufl. London und New York 1971. 18.

[13] *E. Mach: Die Analyse der Empfindungen*. 23.

or collection" von Vorstellungen.[14] Diese Bestimmung wird von Mach jedoch nicht spezifisch bewußtseinstheoretisch aufgefaßt; die Empfindungen und deren Bündel oder Komplexionen bilden vielmehr die ursprüngliche, noch nicht spezifizierte bzw. die neutrale Grundlage für bestimmtere, nämlich entweder psychologische oder physikalische Betrachtungsweisen und Forschungen; und erst die psychologische Betrachtung ergibt, daß das Ich, wenn überhaupt davon die Rede sein soll, eigentlich nichts als ein Empfindungskomplex ist. Diese Theorie läuft auf die Lehre vom "neutralen Stoff" als realer Basis einerseits des Physischen und andererseits des Psychischen hinaus, wie sie als "neutralen Monismus" auch W. James vertrat und B. Russell dann übernahm. Diese Lehre ist freilich erkenntnistheoretisch nicht abgesichert, da nicht gezeigt wird, auf welche Weise und durch welche Erkenntnisleistungen wir etwas über diesen "neutralen Stoff" als allgemeine Grundlage wissen können.

Diese erkenntnistheoretische Schwierigkeit ist schon in Husserls früher Phänomenologie in den *Logischen Untersuchungen* vermieden. Die Basis der Logik und Erkenntnislehre als Grundlage aller empirischen Wissenschaften besteht für Husserl in den reinen Phänomenen des Bewußtseins, nämlich in den bewußtseinsimmanenten Erlebnisinhalten und -arten, deren es gewärtig wird. Sie werden expliziert in der Phänomenologie; diese ist in Husserls früher Konzeption noch deskriptive Psychologie, die im wesentlichen eidetisch verfährt und die empirische Psychologie als Erforschung realer, faktischer Erlebnisse erst begründet. Innerhalb der *Logischen Untersuchungen* bestreitet Husserl nun in seiner Auseinandersetzung mit Natorp den Sinn der Ansetzung eines reinen, apriorischen oder transzendentalen Ich als Prinzip. Er glaubt dabei irrtümlicherweise, daß Natorps Prinzip des reinen Ich dem Kantischen nahestehe. Nach Natorp kann dieses reine Ich als Subjekt allen Denkens und Erkennens selbst nicht zum Gegenstand des Denkens und Erkennens gemacht werden.[15]

---

[14] *D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I (1739). Übersetzt von Th. Lipps, mit neuer Einführung hrsg. von R. Brandt. Hamburg 1989. 327 (T. IV. Abschn. 6), vgl. 253 (T. IV. Abschn. 2). *D. Hume: A Treatise of Human Nature*. Hrsg. von L.A. Selby-Bigge. Oxford 1888. Wiederabdruck 1955. 252, vgl. 189f.

[15] Husserl bezieht sich dabei auf *P. Natorp: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.Br. 1888. Vgl. auch Natorps spätere Darlegungen mit dem Versuch einer Zurückweisung von Husserls Kritik *in P. Natorp: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen 1912, bes. 27-39, 202-213. Vgl. dazu *K. Cramer: "Erlebnis"*. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hegel-Studien. Beiheft 11. Bonn 1974, bes. 548-569. Natorps Argument wurde, in Befolgung seiner eigenen Hinweise, in den Einwand der unendlichen Iteration oder des Zirkels in der Selbstvorstellung (s. dazu unten) einbezogen und auch auf Kants Rede vom Zirkel, in dem das "Ich denke" sich um sich bewege (*Kr.d.r.V.* B 404), appliziert. Bei genauerer Betrachtung der Argumente und der ganz unterschiedlichen Theorien Natorps und Kants ergibt sich jedoch, daß diese Anwendung auf Kant nicht zutrifft; der Zirkel, von dem Kant am Anfang der "Paralogismen"

Der weitere Fortschritt der Wissenschaft erkennt zwar als Objekt, was zuvor nur subjektive Leistung war; aber das Spontaneitätszentrum des reinen Ich bleibt letztlich immer ungegenständlich, damit auch unerkennbar, ja im Grunde sogar undenkbar. Für Kant dagegen ist das Prinzip des reinen Selbstbewußtseins des "Ich denke" durchaus in Gedanken erfaßbar, d.h. denkbar, wenn auch dessen Existenz durch reine Kategorien nicht erkennbar ist, wie die Auflösung der Paralogismen in der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt; und Kant verwendet mehrfach die Rede: "ich denke mich" und attestiert diesem Ich damit, daß es sich im Denken durchaus zugänglich ist, daß ihm also denkende Selbstbezüglichkeit zukommt. Diese Konzeption einer Theorie des reinen denkenden und sich denkenden Subjekts, die bei Kant noch nicht zu Ende geführt ist, wird von Natorps Lehre des ungegenständlichen, letztlich unfaßbaren Ich völlig zugeschüttet. – Husserl lehnt Natorps Auffassung nun nicht mit Rekurs auf Kants Theorie ab, sondern im wesentlichen mit einem Einwand aus seiner eigenen Phänomenologie als deskriptiver Psychologie. Dieser besteht noch nicht in dem naheliegenden, von Husserl auch erwähnten, formalen Argument, daß schon die Ansetzung eines solchen reinen Ich als Prinzip dieses zum Gedankeninhalt und damit zum Gegenstand mache, weshalb man besser darauf verzichte.[16] Die eigentliche Zurückweisung der Ansetzung dieses Prinzips liegt für Husserl vielmehr in der Feststellung, er vermöge dieses reine Ich nicht zu finden, nämlich nicht wahrzunehmen; es "schwebe" vielmehr nur über den Erlebnissen.[17] Dahinter steht die Auffassung, was nicht in Erlebnissen sich dokumentiere und erfahrbar sei, stelle eine sinnleere Fiktion dar. Später fügt Husserl, nachdem er die transzendentale Phänomenologie entworfen hat, in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* allerdings hinzu, er habe sich damals bei dieser Ablehnung des Ich-Prinzips von den "Ausartungen der Ichmetaphysik" beirren lassen.[18] Gerade zur Vermeidung solcher "Ichmetaphysik" aber besteht der frühe Husserl auf Erfahrbarkeit und Wahrnehmbarkeit des Ich.

Betrachtet man nun die Stichhaltigkeit von Husserls Einwänden gegen das Prinzip des reinen Ich, so reichen sie offensichtlich nicht aus, um es zurückzuweisen. Daß das reine Ich nicht vergegenständlicht und auch in prinzipieller Bedeutung nicht als thematischer Theorieinhalt betrachtet werden könne, gilt allenfalls für Natorps Konzeption, nicht für das Kantische Prinzip des "Ich denke" und auch nicht für das Prinzip des selbstbezüglichen Ich in idealistischen Theorien. Das Argument, daß solches reine Ich nicht Erlebnis- und Er-

---

spricht, ist kein Zirkel in der Definition von Selbstbewußtsein; er macht auch Sich-Denken nicht unmöglich; er ist vielmehr ein Zirkel im Beweis der substantiellen Existenz des denkenden Ich innerhalb der rationalen Psychologie (s.u. T. 1. Abschn. V. S. 103ff).

16 Vgl. *E. Husserl: Logische Untersuchungen*. Husserliana XIX/1. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag usw. 1984. 373.

17 Vgl. ebd. 374, 363f.

18 Ebd. 374 Anm.

fahrungsinhalt werden könne und insofern über den Erlebnissen "schwebe", ist für sich genommen gar kein Einwand, sondern nur die exakte Bestimmung des Aprioritätscharakters dieses Ich. Ein Einwand wird daraus erst, wenn in Husserls früher Phänomenologie ohne Ich-Prinzip als Sinnkriterium für jegliche Bedeutung von Ich die Erfahrbarkeit in Erlebnissen angesetzt wird. Die Gültigkeit jenes Einwandes hängt damit von der Gültigkeit dieser Prämisse ab, die Husserl selbst bald aufgab.

Husserl läßt in seiner frühen Phänomenologie freilich die Vorstellung eines empirischen Ich als sinnvoll zu. Dieses wird allerdings weitgehend nur als ein "Ganzes", als "eine einheitliche Inhaltsgesamtheit" der Erlebnisse oder – mit Anklang an Machs Bestimmung – als eine Art "Komplexion von Erlebnissen" konzipiert.[19] Es ist ein Erlebnisablauf nach Formen der Erlebniszeit oder der subjektiven Zeit. Hierbei knüpfen sich nach Husserl die Erlebnisinhalte von selbst aneinander, gehen Komplexionen oder Verschmelzungen ein, ohne daß eine spontane Synthesis sie zusammenfügen müßte, was sich phänomenal in dieser Allgemeinheit schwerlich ausweisen läßt. Diese Bestimmungen schließen sich – wie schon diejenigen Machs – an Humes Auffassung des empirischen Ich an; Husserl weist implizit darauf hin mit seiner Rede vom "*phänomenologischen Ich*, als 'Bündel' oder Verwebung der psychischen Erlebnisse"[20]. Er fügt freilich als wesentliche Bestimmung die Intentionalität hinzu.

Diese in der Begrifflichkeit vielfach auf Hume rekurrierenden Bestimmungen decken jedoch grundlegende Phänomene des empirischen Ich nicht ab, die Husserl selbst beschreibt. Dem empirischen Ich kommt nach Husserl innere Wahrnehmung zu, damit wohl auch Reflexion und Selbstbezüglichkeit. Aber Husserl hat hier weder diese Art des Zugangs zu sich noch die Struktur der Reflexion noch überhaupt die Strukturen und die Arten von Selbstbeziehung theoretisch näher bestimmt; offen bleibt auch, wie das Ich, sofern es nur als "Ganzes" der Erlebnisse gedacht wird, für sich selbst erfahrbar sein und darin ein Fürsichsein gewinnen kann. Ferner bleibt unbestimmt, von welcher Existenzart das "ego sum" im phänomenologisch uminterpretierten und reduzierten cartesianischen: "cogito, ergo sum" eigentlich ist, obwohl Husserl an einer offenbar nicht reellen Existenz dieses Ich festhält.[21]

In späterer Zeit hat Husserl selbst, was hier nur angefügt sei, ein transzendentales Ego angenommen, das sich von demjenigen Natorps deutlich schon durch seine Denkbarkeit unterscheidet und dem mit dem Kantischen reinen Ich oder Selbstbewußtsein der Prinzipcharakter, die Selbstbezüglichkeit und die Leistung begrenzt spontaner, geregelter Synthesis gemeinsam ist. Doch ist es

---

[19] Vgl. ebd. 369, 364, 374 u.ö.

[20] Ebd. 356 Anm. 1 (nur in der ersten Auflage).

[21] Vgl. ebd. 367. Hier hat die später vielfach gestellte Frage ihre Wurzel, die dann u.a. zur non-egologischen Phänomenologie führt, ob nicht der Satz: "Ich bin" dem Satz: "Ich denke" vorausgehen müsse.

auch vom Kantischen Prinzip des reinen "Ich denke" durchaus unterschieden, insofern es nicht reines Denken ist, insofern es nicht rein spontan tätig, sondern auch sich in Erlebnissen gegeben ist, insofern es – mit James' Bestimmung – Bewußtseins- oder Erlebnisstrom und damit grundlegend zeitlich nach den Formen der Erlebniszeit ist, was nach Kant nur vom inneren Sinn gilt, ferner insofern ihm genuin vielfältige besondere Bewußtseinsinhalte angehören, was für Kant eigentlich nur beim empirischen Ich der Fall sein kann, und insofern ihm schließlich nach Husserl zugleich irgendwie Faktizität, wenn auch nicht reelle Existenz zukommt. In Husserls variantenreichen Bestimmungen dieses transzendentalen Ego bleiben jedoch wie schon beim empirischen Ich der früheren Phänomenologie die Strukturen und Arten der Selbstbezüglichkeit sowie die Art der faktischen, wiewohl nicht reellen Existenz offen; ungeklärt bleibt auch, wie die prinzipiellen mit den konkreteren, offensichtlich empirischen Bestimmungen des Ich konsistent im Begriff eines transzendentalen Ego verbunden werden können.

Auf die frühe Position Husserls beruft sich nun Sartre in seiner Schrift: *La transcendance de l'Ego* (1936) als Ausgangspunkt für seine eigene Kritik des Ichbegriffs. Er weist dabei Husserls Theorie des transzendentalen Ego entschieden zurück. Das transzendentale Ego Husserls unterscheidet Sartre noch von Kants Prinzip des reinen "Ich denke", und zwar insofern Husserl seinem Prinzip des Ich zugleich faktische Existenz zuspreche, Kant dagegen nicht. Gerade in dieser faktischen Existenz des transzendentalen Ego liegen für Sartre aber entscheidende Probleme; abgesehen davon, daß die Art dieser Existenz, wie schon erwähnt, nicht näher bestimmt ist, was in dieser Frühschrift Sartres allenfalls implizit angemahnt wird, stellt das faktisch existierende transzendentale Ego nach Husserlschem Anspruch die Grundlage für alle Bewußtseinserlebnisse dar und affiziert diese dadurch, wie Sartre glaubt, mit seiner eigenen Dunkelheit und Unbegreiflichkeit. Sartre vertritt die These, dies reine Ich sei völlig opak; es sei ein Zentrum von Dunkelheit und Undurchschaubarkeit.[22]

---

[22] Vgl. *J.-P. Sartre: La transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris 1988. 13-87. Bes. 24f, 67. *Ders.: Die Transzendenz des Ego*. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung. In: *Ders.: Die Transzendenz des Ego*. Philosophische Essays. 1931-1939. Hrsg. und mit einem Nachwort von B. Schuppener übersetzt von U. Aumüller u.a. Neuaufl. Reinbek 1982. 39-96, bes. 46, 77. – Sartres Aussage über Kant bedarf der Ergänzung. Es gibt, wie oben erwähnt, weitere Unterschiede zwischen Kants und Husserls Prinzip. Ferner spaltet Kant in Auseinandersetzung mit Descartes' Prinzip des cogito - sum die oberste und erste Gewißheit auf in ein prinzipielles reines, denkendes Ich, dem er Existenzgewißheit in der Regel nicht zuschreibt, und ein "Ich denke" als unbestimmte innere Wahrnehmung; dieses "Ich denke" als innerlich gewisser psychischer Vollzug einer Denkleistung ist sich seiner Existenz unmittelbar bewußt; doch wird diese Existenz hier noch nicht als bestimmte Kategorie gedacht, weil auch jenes "Ich den-

Ähnliches hatte Natorp mit anderer Akzentuierung innerhalb seiner Konzeption vom transzendentalen Ich behauptet; und diese Undurchschaubarkeit, ja sogar Undenkbarkeit des reinen Ich, das doch gleichwohl Theoriebestandteil sein sollte, war einer der Gründe für die Zurückweisung durch den frühen Husserl. Sartre deutet auch – wie Natorp – den Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung an; das Ich, das auf sich reflektiert, muß sich für diesen Actus schon voraussetzen, und wird auf das vorausgesetzte Ich reflektiert, so muß sich das Ich dafür erneut voraussetzen usf.; nie erfaßt das Ich sich wirklich; es bleibt für sich dunkel und unbegreiflich. Doch müßte dieser Einwand ebenso das empirische auf sich reflektierende Ich treffen, was Sartre offenbar nicht intendiert; der Einwand der unendlichen Iteration, der in seiner Argumentation unabhängig von Sartres oder Natorps Philosophie ist und der weiter unten noch detaillierter untersucht werden soll, hat für Sartre jedenfalls keine tragende Bedeutung. – Was Sartre tatsächlich zurückweist, ist nur das opake, undurchschaubare, ja letztlich undenkbare reine Ich, wie es am ehesten Natorp konzipiert hat; nicht getroffen ist das durchaus gedanklich bestimmbare und sich selbst zugängliche reine oder transzendentale Ich, das in den Theorien Kants, der Idealisten oder des späteren Husserl in verschiedenen Weisen grundlegend charakterisiert wird; und auch die Ablehnung eines undurchschaubaren, unfaßlichen reinen Ich erfolgt, abgesehen vom für Sartre nicht zentralen Einwand der unendlichen Iteration, nicht durch ein eigenes spezifisches Argument, sondern ist abhängig von Sartres Konzeption des in sich klaren, sich selbst genügenden Bewußtseins und des Verhältnisses dieses Bewußtseins zu einem empirischen Ich. Sartres Ablehnung des reinen Ich setzt also insofern die Gültigkeit der Prämissen seiner eigenen Lehre voraus.

In dieser seiner Lehre entwirft Sartre einen weitreichenden Begriff des Bewußtseins. Dieses ist nicht mit einem reinen, opaken Ich, wohl aber mit einem anspruchslos bestimmten empirischen Ich vereinbar. Bewußtsein in seiner ursprünglichen Bedeutung ist für Sartre das ichlose, klare und durchschaubare Gegenwärtighaben von etwas und ein darin Seiner-gewärtig-Sein. Daher ist das Ich "nicht Eigentümer des Bewußtseins"[23]; es ist für dieses nicht nur "überflüssig", sondern nach Sartre sogar "schädlich". – Gurwitsch hebt in seinem auf Sartres Frühschrift ausführlich eingehenden Aufsatz über *A Non-egological Conception of Consciousness* (1940/41) in größerer Nähe zum frühen Husserl die verschiedenen bewußten Akte hervor, für die ein Ich anzunehmen

---

ke" inhaltlich noch unbestimmt ist; auf keinen Fall ist sie als substanzielle Existenz erkennbar. Kant hat somit eindeutig auf dies Problem der Bestimmung der Existenz des faktischen denkenden Ich aufmerksam gemacht, auch wenn seine Lösung noch fragmentarisch bleibt (vgl. *Kr.d.r.V.* B 422f Anm., dazu sei der Verweis erlaubt auf den Versuch des Verf.s: *Cogito, ergo sum?* Untersuchungen zu Descartes und Kant. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie XIX, 1987, 95-106).

[23] *J.-P. Sartre: La transcendance de l'Ego.* 77, vgl. zum Folgenden 23. *Ders.: Die Transzendenz des Ego.* 85, vgl. zum Folgenden 45.

ganz überflüssig sei.[24] – Das Bewußtsein ist nach Sartre, worin ihm Gurwitsch folgt, unmittelbar befaßt mit weltlichen Ereignissen oder Gegebenheiten, auf die es intentional gerichtet ist; es ist insofern nichtreflexiv. Erst durch reflexive Akte kann es schließlich Beziehung zu einem empirischen Ich gewinnen, das jedoch im Bewußtsein nicht aufgeht, sondern ihm gegenüber "transzendent" in Husserls Sinne ist, nämlich über es hinausgeht und ihm nicht immanent bleibt. – So vertritt Sartre implizit drei eng miteinander verwobene Thesen: 1. Das reine Ich ist opak und undurchschaubar; nur das Bewußtsein ist luzide und durchschaubar. 2. Dieses dunkle, unzugängliche reine Ich kann nicht Grund des Bewußtseins sein. Damit sollen die Theorien der klassischen deutschen Philosophie, des Neukantianismus und der transzendentalen Phänomenologie zurückgewiesen werden;die meisten von ihnen gehen freilich, wie gezeigt, nicht von einem solchen opaken, unbestimmbaren reinen Ich aus. 3. Das klare, durchschaubare Bewußtsein ist vielmehr – in einfacher Umkehrung jener Begründungsrichtung – der Grund des Ich, allerdings eines "objektiven", existenten, begreifbaren Ich, das bei Sartre nur das empirische sein kann.

Dies empirische Ich konstituiert nun nach Sartre keineswegs die Einheit des Bewußtseins. Diese kommt, wie auch Gurwitsch betont, vielmehr ichlos zustande, indem sich Bewußtseinserlebnisse gemäß den Formen der Erlebniszeit von sich aus aneinanderfügen. Sartre und Gurwitsch vertreten damit prinzipiell eine Humesche Position. Gerade Sartres prävalierender Phänomenbereich ist jedoch ein anderer als derjenige Humes, nämlich das weite, schwer aufzuhellende Feld der Gefühle und Emotionen; er schildert mit Vorliebe negative Emotionen wie Abneigung oder Abscheu, die in reflexiver Habitualisierung dann zum Haß führen, der ihnen gegenüber etwas "Objektives", "Transzendentes" und nichts ihnen Immanentes ist. So entstehen Zustände; in vergleichbarer Weise gehen Handlungen über einzelne Bewußtseinserlebnisse hinaus; das Zuständliche oder das Handelnde aber ist das gegenüber Bewußtseinserlebnissen "transzendente" empirische Ich, das in seiner Existenz auf Bewußtsein angewiesen bleibt und im Grunde nur dessen eigens thematisierbares Epiphänomen darstellt. Es ist die Totalität jener Zustände und Handlungen, womit Sartre die grundsätzliche Bestimmung der Ganzheit oder Inhaltsgesamtheit wiederaufnimmt, die in der Konzeption des frühen Husserl wesentlich das empirische Ich charakterisiert. Sartre fügt weitere Bestimmungen hinzu, die dieses Ich psychologisch konkretisieren, z.B. daß es passiv sei, die es aber nicht grundsätzlich anders fassen, als es beim frühen Husserl geschah.

Gleichwohl enthalten verschiedene Deskriptionen Sartres trotz seiner oft eigenwilligen Deutung Anregungen für Fortführungen, wie sie entweder schon realisiert wurden oder – in ganz anderen, von Sartre nicht vorgesehenen sub-

---

[24] Vgl. *A. Gurwitsch: A Non-egological Conception of Consciousness* (zuerst 1940/41). In: *Ders.: Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston 1966. 287-300.

jektivitätstheoretischen Zusammenhängen – noch möglicher Entfaltung harren. So wird zum einen dem Bewußtsein von Sartre eine unmittelbare Selbstgegenwärtigkeit zugeschrieben, d.h. dem Bewußtsein kommt damit eine Art von Selbstbezüglichkeit zu, wie sie andere Theorien nur dem Selbstbewußtsein attestieren. Diese Lehre vom unmittelbaren Seiner-inne-Sein ähnelt der früheren Russellschen Theorie der "acquaintance" als unmittelbarer Bekanntschaft oder Vertrautheit mit sich, wie sie dem Selbst ohne Selbstreflexion eigen sei. Dies nimmt Henrich später auf.[25] Schon Dilthey hatte auf solches unmittelbare Selbstverhältnis in Erlebnissen, speziell in Gefühlen und Stimmungen mit subjektkritischen Konnotationen aufmerksam gemacht[26], was Heidegger später weiterführt. Es fehlt jedoch – auch bei Sartre – über die Behauptung hinaus eine explizite Theorie darüber, warum dieser Typ von Selbstbeziehung nicht nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden werden darf; ebenso wird nicht eindeutig erwiesen, warum solche unmittelbare Selbstbeziehung dem Einwand der unendlichen Iteration oder des Zirkels nicht erliegt. Weiter unten soll in der Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle dargelegt werden, daß das von Sartre, Russell, Dilthey, Henrich u.a. angedeutete unmittelba-

---

[25] Vgl. z.B. *B. Russell: The Problems of Philosophy* (zuerst 1912). London, New York und Toronto 1957, 49ff. Russell gibt freilich diese Theorie später mit subjektkritischen Argumenten auf. Vgl. *D. Henrich: Selbstbewußtsein.* Kritische Einleitung in eine Theorie. In: *Hermeneutik und Dialektik.* Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Hrsg. von R. Bubner etc. Tübingen 1970. Bes. 270ff, 277. Tugendhat sieht auch in einem solchen selbstbezüglichen Bewußtsein Schwierigkeiten, vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.* Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. Bes. 64ff. – Das Modell der Vertrautheit des Bewußtseins mit sich ohne ein auf sich reflektierendes oder sich mit sich identifizierendes Ich vertritt in Anknüpfung an Henrich – mit deutlicherem Rekurs auf Sartre – auch *M. Frank*, vgl. z.B. *ders.: Subjektivität und Individualität.* Überblick über eine Problemlage. In: *Ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.* Stuttgart 1991. 9-49.

[26] Vgl. *W. Dilthey: Gesammelte Werke.* Bd 7. Hrsg. von B. Groethuysen. 6. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1973. Bes. 26ff, 139f, auch 373 u.ö. Vgl. zu diesem Problem *A. Haardt: Vom Selbstbewußtsein zum Leben.* Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der "Einleitung in die Geisteswissenschaften". In: Dilthey-Jahrbuch 6, 1989, 292-302; im Kontext des Verhältnisses Diltheys zu Husserl äußert sich dazu allgemein *R.A. Makkreel: Dilthey.* Philosoph der Geisteswissenschaften (zuerst amerikanisch 1975, übersetzt von B.M. Kehm). Frankfurt a.M. 1991. Bes. 320-335; zu Theoriedefiziten in Diltheys Versuch vgl. *E. Düsing: Die Problematik des Ichbegriffs* (s. Anm. 1 der Einleitung). 86-107. – Dilthey verwendet Herbarts Kritik an Fichtes Ichbegriff (s.u.). Dahinter steht jedoch sein eigenes psychologisches Modell eines unmittelbaren Seiner-inne-Seins des Erlebenden, das, wie Dilthey wohl beansprucht, aber kaum detailliert nachweist, nicht der Subjekt-Objekt-Trennung und -Beziehung unterliegt.

re Selbstverhältnis mit dem Modell der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung des Selbst in ihren verschiedenen Grundarten entfaltet und gegen Einwände, auch gegen den Iterations- oder Zirkeleinwand abgesichert werden kann.

Zum anderen findet sich bei Sartre die deskriptiv-phänomenologische Andeutung, daß das empirische Ich seiner nicht immer in einer thematischen intentio directa gewiß sein muß; es kann auch lediglich als Horizont etwa im Bewußtsein der Zustände aufscheinen.[27] Dann wird es, wie hier hinzugefügt sei, nicht eigens ausdrücklich vorgestellt, sondern ist nur unthematisch mitbewußt im Bewußtsein von Zuständen. Hiermit wird auf eine bisher kaum beachtete, aber grundlegende Art von Selbstbeziehung hingewiesen. In der Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle soll sie weiter unten als ein eigenes, ursprüngliches Selbstbewußtseinsmodell, nämlich als das phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein expliziert werden. Es wird jedoch systematisch anders situiert, nämlich in einem Zwischenreich zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein, und zwar als ein unthematisches Horizontbewußtsein von Seiner-inne-Sein im thematischen Bewußtsein von umwelthaft Gegebenem.

Schließlich stellt das von Sartre dargelegte sich selbst durchsichtige, aber nicht-reflexive Bewußtsein die Präfiguration des später wirkungsmächtig gewordenen, von Sartre selbst in *L'être et le néant* geschilderten "cogito préréflexif" dar; es ist das selbst ichlose unmittelbare Sich-Gegenwärtigsein des zeitbestimmten Bewußtseins als Fundament und Boden auch allen reflektierten Wissens des Ich von sich.[28] Insbesondere A. Gurwitsch führte, verstärkt durch

---

[27] Vgl. *J.-P. Sartre: La transcendance de l'Ego*. 58, 70. *Ders.: Die Transzendenz des Ego*. 70, 79. – Klarer noch deutet Heidegger in seiner Interpretation von Kants Apperzeption in seinen Marburger Vorlesungen, die Sartre damals nicht kennen konnte, ein horizonthaftes Sich-Mitgegenwärtigsein des Selbst im Vorstellen von Gegenständen an, ohne dies theoretisch näher zu explizieren. Vgl. z.B. *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Bd 24. hrsg. von F.W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975. 224f (vgl. auch unten T. 2. Abschn. I).

[28] *J.-P. Sartre: L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1943. 16ff. *Ders.: Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übersetzt von J. Streller, K.A. Ott und A. Wagner. Hamburg 1970. 15ff u.ö. – Sartre transponiert hiermit wie schon in *La transcendance de l'Ego* die unmittelbare Selbstbeziehung als Bekannt- oder Vertrautsein mit sich, das eigentlich dem Selbst, dem Ich oder dem Selbstbewußtsein zukommt, in das Bewußtsein, so daß es dem Ego nicht spezifisch eigen ist, sondern für es allenfalls eine Voraussetzung bildet. Während der unmittelbare Selbstbezug des Bewußtseins in *La transcendance de l'Ego* unanalysiert bleibt, versucht Sartre in *L'être et le néant*, diese unmittelbare "conscience de soi" des Bewußtseins zu entfalten, und zwar vornehmlich vermittels Heideggerscher Ekstasen der Zeitlichkeit, ohne doch die spezifische Struktur dieser Selbstbeziehung im Unterschied zu anderen Selbstbeziehungsweisen näher zu bestimmen. Er gibt allerdings hier sowie in der Lehre vom Fürsichsein und in der Lehre von der Freiheit dem individuellen Selbst

die Anknüpfung an den frühen Sartre, wie erwähnt, eine non-egologische Phänomenologie aus; auch in Frankreich ließ sich die Phänomenologie Merleau-Pontys und anderer von diesem ichlosen "cogito préréflexif" bestimmen, etwa auf den Feldern der Analyse des Leibes, der Wahrnehmung oder auch der Lebenswelt, um dadurch das traditionelle Schema der Subjekt-Objekt-Trennung und -Beziehung zu vermeiden.[29] – Diese konkreten Versuche der non-egologischen Phänomenologie im bunten Gefolge Sartres oder des frühen Husserl seien hier nur im Hinblick auf die – freilich variantenreiche – Ansetzung eines solchen Prinzips genannt; sie bringen offenbar analoge Argumentationsschwierigkeiten mit sich, wie sie sich oben beispielhaft an den Theorien Machs, des frühen Husserl oder des frühen Sartre zeigten; und sie implizieren eine Kritik an Vorstellungen und Theorien von Selbstbewußtsein und Subjektivität, die erstens nicht immanent ist, sondern von eigenen Prämissen ausgeht, die zweitens allzu schmale Vorstellungen von den Phänomenen, Möglichkeiten und Modellen von Selbstbewußtsein zugrunde legt und drittens eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den hochentwickelten Subjektivitätstheorien der klassischen deutschen Philosophie oder auch der transzendentalen Phänomenologie scheut.

Diese Defizite teilt in systematischer Hinsicht auch eine andere Variante der empirisch-psychologischen Kritik, nämlich die Lehre des späten Freud vom Ich, Es und Über-Ich. Sie findet sich programmatisch insbesondere in der Schrift: *Das Ich und das Es* (1923). Freud wahrt selbst in seinen eigenständigen Äußerungen zur philosophischen Theorie des Ich immer den Ausgangspunkt der Psychoanalyse; daher führt er keine detaillierte argumentative Auseinandersetzung mit einer der bereits vorliegenden philosophischen Theorien

---

deutlich mehr Raum als zuvor, was der spätere Sartre nach seiner Wendung zum dialektischen Materialismus wieder entschieden einschränkt. Die Bestimmungen solchen Vertrautseins mit sich, des Fürsichseins und der individuellen Freiheit sind durchtränkt mit einer Metaphysik der Negation, deren phantasievoller Primat, wie ihn die "Postmodernen" noch übersteigert haben, schwerlich mit der allgemeinen Logik vereinbar ist. – Einen klaren Überblick zu Sartres Positionswandlungen gibt *B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M. 1987. 63-141. Zum Verhältnis des Selbst zu Anderen bei Sartre vgl. *M. Theunissen: Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965. 187-240. Zum Bewußtsein und zum Cogito préréflexif bei Sartre vgl. auch *K. Hartmann: Die Philosophie J.-P. Sartres*. Zwei Untersuchungen zu *L'être et le néant* und zur *Critique de la raison dialectique*. 2. vermehrte Aufl. Berlin und New York 1983. 21-30.

[29] *M. Merleau-Ponty* sucht die Subjekt-Objekt-Trennung und -Beziehung zu überwinden durch ein ursprünglicheres Drittes, nämlich die Struktur, wie sie sich leiblicher Wahrnehmung zeigt, die präreflexiv ist, so vor allem in seiner *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945. Vgl. dazu und zu den *Fortwirkungen B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich* (s. vorige Anm.). 142-217, ebenso *X. Tilliette: Merleau-Ponty*. Paris 1970.

des Selbstbewußtseins durch, schon gar nicht mit einer Theorie des transzendentalen oder reinen Ich. So gilt es, seine Einwände aus seiner Darstellung der eigenen Lehre zu eruieren; bereits daraus wird deutlich, daß diese Einwände nicht immanent sein können und nur unter Voraussetzung seiner Lehre verständlich und gültig sind.

Freud löst die Einheit des Selbst als eines konkreten Ganzen auf in die grundlegenden Bestimmungen des Es, des Über-Ich und des Ich; sie werden den Bestimmungen der unbewußten, vorbewußten und bewußten Vorstellungen – freilich nicht linear – substituiert. Entscheidend ist die aus der Psychoanalyse sich ergebende These, daß auch das Ich Anteil am Unbewußten habe; dies hatte generell zwar z.B. auch schon der junge Schelling erklärt, aber Freud bewährt diese These empirisch, und zwar entscheidend an Verdrängungen, die das Ich unbewußt vornimmt und die etwa Verhaltensstörungen provozieren. Darin liegt, daß für Freud das Ich, nämlich das empirische Ich – ein transzendentales wird von ihm ohnehin nicht angenommen – keine selbständige Entität, sondern lediglich eine Funktion des Es, "ein besonders differenzierter Anteil des Es" ist.[30] Das Es ist als das Chaos der Triebe ein wesentlich Unbewußtes; in ihm herrscht unumschränkt das Lustprinzip. So sehr auch das Ich ordnend einzugreifen sucht, so bleibt es letztlich doch passiv und wird gelebt, nämlich vor allem vom Es. Das Ich entwickelt in solcher Auseinandersetzung ein Ich-Ideal, das Über-Ich, wie der späte Freud es nennt; es entsteht zunächst aus Ich-Schwäche und dient – in der bei Freud allgegenwärtigen Sexualmythologie – zur Bewältigung des Ödipuskomplexes. Es enthält nicht eigentlich die Elternautorität, sondern die Autorität, den Zensor, dem die Eltern selbst folgten, so daß sich in dieser Hinsicht nach Freud eine weitere Aufspaltung des konkreten Selbst, dem ja das Über-Ich zugehört, in eine Generationenfolge ergibt. Solcher Inhalt des Über-Ich kann zu religiösen Geboten oder zum kategorischen Imperativ gerinnen. Daß darin ein eigener Sinn von sittlicher Verbindlichkeit liegen mag, wird von Freud kaum erwogen; es sind für ihn vom konkreten Selbst oft nicht durchschaute, insofern z.T. nicht bewußte, seine Handlungen und Erlebnisse leitende Fiktionen zur besagten Bewältigung des Ödipuskomplexes. Insofern aber steht das Über-Ich, das dem Ich vielfach undurchschaute Zwänge auferlegt, dem Es näher als dem Ich.

---

[30] *S. Freud: Das Ich und das Es* (zuerst 1923). In: *Ders.: Gesammelte Werke, chronologisch geordnet*. Hrsg. von A. Freud u.a. Bd 13. 3. Aufl. London 1955. 267, vgl. 286; zum Folgenden vgl. auch 251. Einen immanenten entwicklungsgeschichtlichen Überblick hierzu geben *J. Laplanche* und *J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse*. Aus dem Französischen von E. Moersch (französisch 1967). 2 Bde. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1975, vgl. bes. Bd 1. 147-150, 184-202, Bd 2. 540-543. – Trotz der neuen Bestimmungen von Ich, Über-Ich und Es bleibt Freud in seinen Deskriptionen beim Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung, die er nur differenziert.

Das Ich hat Anteil am Unbewußten in diesen Abhängigkeiten insbesondere vom Es, aber auch vom Über-Ich; es gilt Freud allerdings zuerst als Träger des Bewußtseins, das von ihm auch als sprachliches verstanden wird. Es ist, für sich genommen, nach Freud narzißtisch, und darin steckt eine in ihrer Bedeutung freilich sehr begrenzte Selbstbeziehung, die in ihrer Struktur jedoch nicht expliziert wird. Als ein solches Fürsichsein, das nach Freud zugleich primär ein Komplex von Körperempfindungen ist, findet das Ich sich der Welt gegenüber; im Unterschied vor allem zum Es ist es den äußeren Einflüssen offen, gilt es Freud als Realitätsprinzip, wobei weltliche Realität und Wirklichkeit – in erkenntnistheoretisch naivem Realismus – lediglich als von außen gegebene und perzipierte angesehen werden. In Auseinandersetzung mit dieser Wirklichkeit, aber ebenso mit dem Es und dem Über-Ich als bedrängenden Mächten soll es versuchen, Ordnung und Gleichgewicht in der Energieverteilung des Selbst zu schaffen; die Herstellung solchen Gleichgewichts ist letztlich auch der Sinn der Psychoanalyse, die aufklärend und dadurch heilend wirken will. Das in diese Instanzen aufgeteilte Selbst soll also wenigstens in deren realer Koordination bestehen. – Diese verschiedenen Bestimmungen des Selbst werden von Freud nicht theoretisch entwickelt; ihr spezifischer Sinn, ihr Zusammenhang und ihre Vereinbarkeit stellen daher ein Problem dar. Eine Frage bleibt überdies, ob so weit, wie es bei Freud geschieht, psychoanalytisch-klinische Erfahrungen verallgemeinert werden dürfen.

In dieser hier im Hinblick auf Probleme des Selbst und des Ich kurz skizzierten Lehre sind implizit, aber nicht explizit Einwände gegen klassische Theorien des Selbstbewußtseins enthalten. In ihr wird zwar wenigstens ein empirisches Ich in reduzierter Bedeutung akzeptiert; aber dieses ist nicht nur Träger des Bewußtseins, wie sich gezeigt hat; es hat auch teil am Unbewußten. Ferner ist es keine selbständige Entität, sondern lediglich eine Funktion des Es, des Trieblebens und überdies auch abhängig vom es zensierenden Über-Ich.[31] Diese kritischen Perspektiven ähneln in der Gesamtstruktur dem bisher geschilderten empirisch-psychologischen Einwand; sie gehen jedoch von der Beobachtung und Analyse ganz anderer Phänomene aus, die insbesondere in der Psychopathologie ihre entscheidende Bedeutung haben. Aus Freuds weitreichender und verallgemeinernder Deutung dieser Phänomene und nur aus ihr läßt sich seine subjektkritische Sicht gewinnen, nach der das Selbst aufgeteilt

---

[31] So meinte J. Lacan, der wie viele französische Phänomenologen Freuds Lehre adaptierte und sie dann dezidiert vertrat, subjektkritisch und anticartesianisch erklären zu sollen, es gelte ein 'Ich denke', wo ich nicht bin, und damit ein 'Ich bin', wo ich nicht denke, was freilich, wie leicht zu erkennen, als Argument wenig evident und als Bonmot nicht so neu ist (vgl. Xenien von Schiller und Goethe. Nr. 375. In: *F. Schiller: Sämtliche Werke*. Hrsg. von G. Fricke und H.G. Göpfert. Bd 1. München 1958. 298). – Zu Lacan und zur Freudrezeption in Frankreich vgl. *B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich*. 425ff und 502ff sowie generell 417-449.

ist und das empirische Ich lediglich als eine abhängige Funktion des Es und auch des Über-Ich angesehen wird; er liefert dafür keine philosophisch-theoretische Fundierung, keine differenzierte Kritik anderer Theorien und keine Deskription und Analyse von Selbstbeziehungstypen und ihren Strukturen, so daß seine implizite Subjektkritik nicht abgestützt ist. –

Aus den hier skizzierten Varianten des empirisch-psychologischen Einwandes geht hervor, daß in ihnen ein reines, apriorisches oder transzendentales Ich, wenn überhaupt dazu Stellung genommen wird, als leere Fiktion gilt und daß ein empirisches Ich nur in anspruchsloser Bedeutung mit jeweils verschiedenen Bestimmungen angenommen wird. Machs Kritik geht dabei am weitesten, der glaubt, daß der Begriff des Ich nicht zu retten sei, und der es, wenn man an dieser Redeweise überhaupt noch festhalten wolle, nur als Komplex von Empfindungen betrachtet. Der frühe Husserl, der frühe Sartre und der späte Freud fügen weitere, unterschiedliche Bestimmungen wie Ganzheit, Zeitbewußtsein, elementares Fürsichsein, Realitätsbewußtsein und dgl. hinzu; mehr oder weniger deutlich steht dabei Humes kritische Perspektive im Hintergrund, das Ich sei nur ein Bündel von Vorstellungen. Über diese Bestimmungen grundsätzlich hinausgehende Bedeutungsgehalte des empirischen Ich werden zurückgewiesen; für solche Zurückweisung aber ist jeweils erforderlich, die Gültigkeit der Prämissen einer dieser Theorien vorauszusetzen; die Kritik ist insofern nicht immanent; zudem sind diese Theorien untereinander zumindest divers, und jede ist in ihrer jeweiligen Begründung, wie sich umrißhaft zeigte, durchaus nicht ohne Probleme. Es findet sich in ihnen überdies keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den hochkomplexen klassischen Subjektivitätstheorien; schwerlich kann widerlegt sein, was nicht wirklich beachtet wurde. Dies gilt schließlich nicht nur auf der Theorie-, sondern auch auf der Phänomenebene; zu phänomenreichen Selbstbeziehungstypen in unterschiedlichen Selbstbewußtseinsmodellen, wie sie noch aufgewiesen werden sollen, finden sich nur bei Sartre gewisse, nicht ausgeführte Hinweise; ansonsten aber wird ihnen wenig Beachtung geschenkt. – Der empirisch-psychologische Einwand zeigt daher keineswegs die Unmöglichkeit einer Subjektivitätstheorie, speziell der Theorie eines inhaltlich reich bestimmten konkreten Selbst auf.

II. Der gesellschaftstheoretische Einwand

(Adorno, Luhmann, Mead, Habermas)

So wie die Varianten des empirisch-psychologischen Einwandes weitgehend der eingangs skizzierten Denkweise des "Psychologismus" zugehören, so durchzieht die Varianten des gesellschaftstheoretischen Einwandes in der Regel die oben umrissene Denkweise des "Soziologismus". Doch ist der Einwand selbst – ebenso wie der im vorigen erörterte – ein philosophischer, der in seinen Argumentationsweisen gewürdigt werden muß. Die mentalen, psychischen oder kulturellen Erlebnisse und Leistungen werden hier nicht mehr in einem psychischen Selbst begründet, das wesentlich nur mehrschichtiger Erlebnisstrom ist, sondern in einem gesellschaftlichen Ganzen oder sozialen System. Daraus ergibt sich, daß die Varianten des gesellschaftstheoretischen Einwandes sich in unterschiedlicher Weise auf die Relation beziehen, die zwischen einem Selbst als individueller Realität oder gar nur als 'verschwindender Größe' und dem gesellschaftlichen Ganzen oder System bestehen soll, wobei sie alle vom Fundamentcharakter der Gesellschaft und ihrer sozialen Organisation ausgehen und schon damit ein reines, apriorisches oder transzendentales Ich als selbständiges Prinzip grundsätzlich ablehnen. Hinsichtlich eines empirischen, konkreten Selbst aber kann der Einwand zum einen besagen, daß das gesellschaftliche Ganze in seiner Struktur und Organisation die Existenz eines solchen konkreten Selbst in ihm entweder nur in sehr reduzierter Bedeutung zuläßt oder sogar konzeptuell entbehrlich und nichtig macht. Dies soll anhand von Kritiken untersucht werden, die sehr verschiedene, schwerlich miteinander kompatible Prämissen voraussetzen, nämlich von Kritiken einerseits Adornos und andererseits Luhmanns. Zum anderen kann der gesellschaftstheoretische Einwand deklarieren, daß in der Struktur des Selbst als solchen eine für es wesentliche Sozialität verankert sei und daß es daher im gesellschaftlichen Ganzen oder System als unselbständige Existenz fundiert sei bzw. darin sogar aufgehe. Dies soll anhand der von Mead und von Habermas entwickelten Theorien skizziert und kritisch betrachtet werden.

Die von Adorno vielfältig formulierten kritischen Ansichten zum Subjektbegriff werden von ihm zugespitzt in seiner Auseinandersetzung mit Husserl, insbesondere mit dessen transzendentaler Phänomenologie. Seine Abrechnung mit Husserl, die eine Abrechnung mit allen idealistischen Theorien sein soll, findet in seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* statt, deren letzter Teil eine

explizite Kritik an Husserls Prinzip des transzendentalen Ego enthält.[32] Adorno sucht hierin Husserls transzendentale Phänomenologie als letzte Gestalt des Idealismus darzulegen, die das spätbürgerliche Zeitalter hervorgebracht habe und die in ihrer Scheinhaftigkeit und in ihrer von ihr selbst undurchschauten Dialektik das Stigma des Untergangs der ganzen Epoche an sich trage. Diese ideologiekritisch angelegte Auseinandersetzung ist in ihren Prämissen selbst ideologisch; und sie ist, da sie besonderen Wert auf geschichtlich-gesellschaftliche Aktualität legt, inzwischen offensichtlich überholt.

Schon hieraus läßt sich entnehmen, daß sich Adornos Kritik zwar wie diejenige des frühen Sartre, die er offenbar nicht im Detail kannte, gegen das Theorem des transzendentalen Ego wendet, jedoch aus ganz anderen Gründen. Wie Sartre greift auch Adorno Husserls schwierige Bestimmung an, das reine, apriorische, transzendentale Ego sei zugleich grundlegend faktisch existent. Damit verbindet er die Husserlsche Vereinigung "meines" Ich als eines individuellen, faktischen mit dem eidetisch allgemeinen Ego als Fundament allen Wissens.[33] Die problemreiche Vereinigung dieser Bestimmungen, die für die weitere von Adorno wenig beachtete Entwicklung der Phänomenologie von entscheidender Anregung und Motivation war, wird von ihm ohne Umschweife als widersprüchlich und damit als undurchschaut dialektisch abgetan. – Aller Idealismus aber, auch derjenige Husserls, tendiert nach Adorno zu reinen Gedankenbestimmungen. So werde eigentlich als erstes Prinzip ein allgemeines, reines, transzendentales Ich angestrebt, das nicht zugleich zufällig-faktisch sei. Sartre hatte für eine solche Konzeption mit Recht auf Kants Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption verwiesen, die nicht zugleich schon existierend sei. Die hochgespannte Erwartung, wie ein solches Prinzip als inkonsistent erwiesen werden könne, schwindet jedoch zusehends, wenn Adorno einfachhin die Auffassung vertritt, dies reine Ich sei bloß eine Abstraktion[34], an

---

[32] *Th.W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart 1956. Bes. 196-242. – Man muß freilich hinzufügen, daß selbst wenn Adorno eine durchschlagende Kritik von Husserls transzendentaler Phänomenologie gelungen wäre, dadurch andere "idealistische" Theorien wie diejenige Kants oder Hegels keineswegs schon getroffen wären.

[33] Vgl. ebd. 234ff, 220f, auch 197.

[34] Vgl. ebd. 232ff. – In der *Negativen Dialektik* (Frankfurt a.M. 1966. Vgl. 8, 184) erklärt Adorno, Kant habe im Prinzip der transzendentalen Subjektivität fälschlich versucht, des Objekts "mächtig zu werden"; dem Objekt, der Sache selbst aber gebühre der "Vorrang". Auch dies wird von Adorno hier lediglich statuiert. – Ausführlicher setzt er sich mit Kants Prinzip des "Ich denke" in den Vorlesungen über *Philosophische Terminologie* auseinander (2 Bde. Hrsg. von R. zur Lippe. Frankfurt a.M. 1974. Vgl. Bd 2. 116ff, auch – mit Bezug auf die *Metakritik der Erkenntnistheorie* – 137ff). Die Synthesis-Funktion des "Ich denke" ist danach der Identität verhaftet, womit aber die Nichtidentität vernachlässigt werde; in ih-

der die Empirie sich räche; der Bedeutungsgehalt eines solchen reinen, apriorischen Ich entstamme dem empirischen Ich und sei daraus nur abstrahiert; faktische Existenz sei nicht deduzierbar und müsse daher allen Gedankenbestimmungen vorausgehen. Dieser Einwurf ist argumentlos vorgetragener, undifferenzierter Empirismus, der weder Kants noch Husserls Lehre ins Wanken bringt; er ist nach Husserl zudem mundan; diese Ansicht bleibt noch vor den Toren der transzendentalen Phänomenologie oder Philosophie stehen und ist daher schwerlich geeignet, deren Prinzip zu widerlegen, das als grundlegend konstituierendes den Anspruch erhebt, allererst logische Gedankenbestimmungen, aber auch Erfahrungserkenntnis überhaupt zu ermöglichen. Ebensowenig können dadurch die schwierigen, jeweils verschiedenen Bestimmungen des komplex strukturierten Verhältnisses von transzendentalem und empirischem Ich bei Kant und bei Husserl außer Kraft gesetzt werden. Adorno läßt sich denn auch auf diese Theorien selbst gar nicht erst ein. Er sieht darin vielmehr von vornherein Begriffsfetischismus, der für ihn eine Parallelerscheinung zum Fetischcharakter der Ware in der spätbürgerlichen Gesellschaft ist. Deshalb hafte solchen abstrakten Begriffen wie demjenigen des reinen Ich auch ein grundlegender Schein an. Solche Kritik, die den Kritisierten nicht wirklich anhört, sonnt sich in ihrem eigenen Recht, das zu beweisen sie freilich nicht für nötig erachtet.

Adorno erhebt ferner den Vorwurf, daß ein universales Bewußtseinsfeld und dessen Prinzip, das transzendentale Ich, gerade wegen solcher Universalität sinnleer werde; wenn alle allgemeinen und konkreten Inhalte zu Bewußtseinsgegebenheiten werden und es nichts außerhalb ihrer gebe, könne diese Qualifizierung der Bewußtseinsimmanenz und die Begründung in einem theoretischen, nicht praktisch eingreifenden, reinen Ich ebensogut wegfallen.[35] Hierin bleibt Husserls Veranlassung zur transzendentalen Phänomenologie, nämlich die Irrtumsanfälligkeit der natürlichen, auf reale Objekte ausgerichteten Einstellung sowie Husserls Gewinnung eines Feldes von Unbezweifelbarem, dessen konstituierendes Prinzip das transzendentale Ich ist, d.h. das eigentliche Theorieprofil dieser Lehre Husserls außer Betracht.

Grund für diese Husserlkritik ist Adornos erkenntnistheoretischer Empirismus und Objektivismus. Nach seiner Auffassung geht das Faktische, das reale Objekt dem Subjekt voraus, dem es gegeben ist und das sich darauf bezieht. Daher deklariert er in der *Negativen Dialektik* die "Präponderanz" oder den "Vorrang" des Objekts gegenüber dem Subjekt,[36] wobei er an dem traditionel-

---

rer reinen Bedeutung liege ferner bereits ein realer und damit auch empirischer Sinn. Der Tenor der Kritik, die zwar ausführlicher auf Kant eingeht, aber ebenfalls nicht immanent ist, gleicht demjenigen der Veröffentlichungen Adornos.

35 Vgl. *Th.W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. 206.

36 *Th.W. Adorno: Negative Dialektik*. 182ff. – Prinzipiell ähnlich äußert sich z.B. *E. Bloch*, etwa in: *Subjekt-Objekt*. Erläuterungen zu Hegel. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1962. 99ff, 196ff.

len Schema der Subjekt-Objekt-Beziehung festhält.[37] Diese Sphäre des Objekts nennt Adorno auch "Sein" vor dem Hintergrund der von ihm akzeptierten These, das Sein bestimme das Bewußtsein. Es ist das materielle Sein oder spezifischer: die reale Gesellschaft in einem bestimmten geschichtlichen Zustand, wodurch das Vorstellen des Subjekts bestimmt wird. – Diese These, die Husserl als naiv-realistisch angesehen hätte, wird von Adorno auch der Beurteilung der transzendentalen Phänomenologie zugrunde gelegt. So wird diese Phänomenologie für ihn zur letzten Gestalt des Idealismus, die "der objektive Geist des Bürgertums"[38], wer immer damit gemeint sein mag, hervorbringt. Der Fetisch der reinen Subjektivität gehört nach Adorno zum Schein, mit dem die spätbürgerliche Gesellschaft sich ihre realen Antinomien und ihren Untergang verbirgt. Deshalb geht für Adorno die Suche nach unbezweifelbarer Gewißheit, wie sie das transzendentale Ich nach Husserl gewährt, aus der Angst hervor, die nach "absoluter Sekurität" trachtet;[39] dieses Streben nach "Sekurität" sieht Adorno in Parallele zu dem Versuch, dem einzelnen durch Privateigentum in der bürgerlichen Gesellschaft eine Sphäre der Sicherheit zu verschaffen. So wird Husserls Theorie, ohne daß ihre Argumente geprüft würden, in "ideologiekritischer" Betrachtung zu einem scheinhaften Produkt der spätbürgerlichen Epoche, und zwar unter ungeprüfter Voraussetzung von Adornos eigenen neomarxistischen Prämissen, die Husserl zurückgewiesen, ja als widerlegt angesehen hätte.

In dieser Kritik an Husserls Konzeption der transzendentalen Subjektivität bleibt Adornos eigene Vorstellung vom empirischen Subjekt blaß. Ein empirisches Subjekt oder Ich wird von Adorno trotz dieser Kritik als nicht selbständige Entität, d.h. in reduzierter Bedeutung beibehalten. Es ist zum einen Subjekt der Reflexion z.B. auf seine Erfassung des Objekts; und es ist zum anderen das konkrete Selbst, das etwa zur Mündigkeit erzogen werden soll und zum Bewußtsein der eigenen Freiheit gelangen kann. Aber es bleibt eine abhängige Variable der Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Zustand.

---

37 Adorno wirft Husserl einen "statischen Ansatz der Subjekt-Objekt-Beziehung" vor (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. 219). Doch hat Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* im Kontext etwa seiner Auseinandersetzung mit Natorp solche traditionelle Dichotomie zugunsten der Trichotomie: Erlebnisakt, Bewußtseinsinhalt, Gegenstand ersetzt und dabei den Gegenstand noch einmal differenziert in intentionalen und realen Gegenstand (vgl. Husserliana XIX/1. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag usw. 1984. 355ff u.a.).

38 *Th.W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. 202. Vgl. *ders.: Negative Dialektik*. 188: Der "philosophische Subjektivismus begleitet ideologisch die Emanzipation des bürgerlichen Ichs". Vgl. auch 72: Das Subjekt wurde "in weitem Maß zur Ideologie".

39 *Th.W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. 227f. Darin trete "der spätbürgerlich-resignierte Charakter der Phänomenologie" offen zutage (228).

Eine andere Variante des vom politisch-sozialen Ganzen ausgehenden gesellschaftstheoretischen Einwandes, die zu durchaus ähnlichen Ergebnissen, aber aufgrund ganz anderer, mit Adornos Auffassung schwerlich zu vereinbarender Prämissen führt, findet sich in der soziologischen Systemtheorie. Schon in der Auseinandersetzung zwischen T. Parsons und A. Schütz (1940/41) zeigt sich, daß Parsons den Subjektentwurf und den subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden, wie ihn Schütz in seiner phänomenologischen Fundierung der Handlungstheorie Max Webers konzipiert, innerhalb seiner eigenen Theorie für wenig bedeutsam, ja für entbehrlich hält,[40] auch wenn er erst später eindeutig zu einer funktionalistischen Theorie und zu einer Systemtheorie hinsichtlich der Gesellschaft gelangt. Die Theorie der Gesellschaft als eines kybernetischen Systems führt N. Luhmann fort; er strebt die Erweiterung dieser Theorie um den Sinnbegriff an; dieser wird ihm jedoch nicht zum Anlaß, eine Konzeption von Subjektivität zu restituieren. Sinn wird nicht im Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sondern nach Luhmann in psychischen und sozialen Systemen fundiert, die als kybernetische, selbstregulatorische Systeme zu verstehen sind. Auch hier sei – wie schon im vorigen – nur die in solchen Darlegungen vielfältig implizierte Kritik am Subjektbegriff mit ihren Prämissen skizziert. Die Gesellschaft wird in dieser Theorie aufgefaßt als ein selbstregulatorisches System, als ein in sich strukturiertes Ganzes, das seine "Innen/ Außendifferenz" selbst reguliert, und zwar, wie Luhmanns ständiger Refrain lautet, durch "Reduktion von Komplexität".[41] Diese Systemkonzeption wird von ihm universalisiert. So stellt sich die Frage, wie ein Wissen von der Welt an sich und ihrer ein System übersteigenden Komplexität in welcher detaillierteren Bedeutung auch immer möglich ist, bevor irgendeine "Verarbeitung" durch ein psychisches oder soziales System zustande kommt; die These von der Weltkomplexität, die es zu reduzieren gelte, ist offensichtlich dogmatisch. – Für die psychischen und sozialen Systeme restituiert Luhmann nun den Sinnbegriff. Sinn kommt diesen Systemen wesentlich als solche Reduktion, wenn auch nicht Vernichtung von Komplexität zu. Diese Fassung von Sinn aber ist lediglich systemfunktional; und sie enthält die Schwierigkeit, daß gegenüber etwa organischen Systemen die sinnhaften psychischen und sozialen Systeme differenzierter und komplexer strukturiert sind, so daß Sinn wohl kaum als Reduktion

---

[40] Vgl. *A. Schütz/T. Parsons: Zur Theorie sozialen Handelns.* Ein Briefwechsel. Hrsg. und eingeleitet von W.M. Sprondel. Frankfurt a.M. 1977. – Zu Parsons' Entwicklung und zu einer gewissen Spannung zwischen seiner früheren Handlungs- und seiner späteren Systemtheorie vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981. Bd 2. 297ff, 304ff.

[41] Vgl. z.B. *N. Luhmann: Zweckbegriff und Systemrationalität.* Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (zuerst 1968). Frankfurt a.M. 1973. 171ff u.ö.; vgl. auch *ders.: Sinn als Grundbegriff der Soziologie.* In: *J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M. 1971. 25-100.

von Komplexität bestimmt werden kann. Ferner ist in dieser systemfunktionalen Bedeutung der noematische Gehalt von Sinn, der doch für sinnhafte Gegebenheiten essentiell ist, nicht beachtet, damit aber ebensowenig die Weisen seiner Auffassung; und dies ist wohl der Grund dafür, daß ein Vollzugssubjekt systemtheoretisch gar nicht erst in den Blick gelangt.

Nachdem Luhmann sich in seinem Werk: *Zweckbegriff und Systemrationalität* (1968) noch gemäßigter geäußert hat, dekretiert er in späteren Abhandlungen und Schriften, daß in seiner Systemtheorie die Begriffe des Selbstbewußtseins und Subjekts ohne theoretische Bedeutung seien und keine Verwendung mehr finden.[42] Dies gilt für das transzendentale Ich, das in seinem Erleben nach Luhmann nicht einmal Selektion und Komplexitätsreduzierung leistet und daher als System überfordert ist; ein solches transzendentales Ich als System unter Komplexitätsanforderungen hatte freilich wohl auch niemand gelehrt. Ebenso gilt für das empirische Subjekt oder Selbstbewußtsein, daß es als originärer Begriff in der Systemtheorie überflüssig werde, weil der Systembegriff an seine Stelle trete. Das Subjekt sei zur Chimäre geworden und mit ihm auch die Unterschiede von Subjekt und Objekt, von transzendental und empirisch, wie Luhmann ohne Untersuchung der von ihm kritisierten klassischen Theorien versichert. So gibt es in der soziologischen Systemtheorie grundlegend nur noch psychische und soziale Systeme und Subsysteme sowie deren Funktionieren in der Reduktion von Komplexität; die Konzeption von Subjektivität wird zum Verschwinden gebracht. Dies ist nicht in den Einzelheiten, wohl aber strukturell äquivalent mit der – unten noch zu erörternden – funktionalistisch-physikalistischen Subjektkritik, die die alltagssprachliche mentalistische Redeweise von Erleben, Ich und Selbstbewußtsein durch funktionalistische und physikalistische Termini ohne das Zugeständnis irgendeiner inneren Erfahrung und ihres noematischen Gehalts zu ersetzen sucht.

So konzipiert Luhmann in seiner Systemtheorie psychische Systeme, die begrifflich in einer Reihe mit organischen oder sozialen Systemen stehen; Selbstbewußtsein kann damit in seiner genuinen Bedeutung schwerlich zur Geltung kommen; sie sind, wie Luhmann von Maturana aufnimmt, autopoietische Systeme, die sich nicht nur selbst regulieren, sondern sich überdies in gewisser Weise je erschaffen;[43] um dies wirklich begreifen und erkennen zu können,

---

[42] Vgl. z.B. *N. Luhmann: Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1991 (zuerst 1984), 51: Die Systemtheorie hat "keine Verwendung für den Subjektbegriff". Vgl. auch *ders.: Sinn als Grundbegriff der Soziologie*. 27ff, zum Folgenden vgl. 51f Anm. – Diese Kritik ist radikal trotz gewisser Anknüpfungen Luhmanns an Husserl, etwa an dessen Lebenswelttheorie.

[43] Vgl. *N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1990. 12f, 61, 76ff. Zur Autopoiesis vgl. 28ff, 131ff u.ö. sowie *ders.: Die Autopoiesis des Bewußtseins*. In: Soziale Welt 36, 1985, 402-446. Vgl. auch *ders.: The Autopoiesis of Social Systems*. In: *Ders.: Essays on Self-Reference*. New York 1990. 1-20. – Wie ein Hinausgehen über die zweiwertige formale Logik bewerkstelligt

müsse man allerdings – so u.a. Luhmann – über die zweiwertige Logik hinausgehen, was freilich keine geringe Forderung ist. Ebenso gilt von der Selbstreferentialität, die im autopoietischen System enthalten ist, daß sie zwar dem Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein, als psychischem System, aber auch andersartigen Systemen eigen ist und damit Bewußtsein oder Selbstbewußtsein ebenfalls nicht spezifisch charakterisiert. – Kommunikationsprozesse und -systeme kommen schließlich zwar nicht ohne solche psychischen Systeme zustande; diese sind aber nicht deren Subjekte; vielmehr konstituiert nach Luhmann wesentlich erst die Kommunikation Sinn, womit das Gespenst des Solipsismus gebannt werden soll.

Würden sich solche Systeme, zu denen auch Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein gehören, nun immer nur auf sich selbst beziehen, gäbe es nach Luhmann keinen Fortgang und keine Entwicklung. Dahinter steht offenbar die Auffassung, eine solche Selbstbeziehung sei eine Relation zwischen symmetrischen Relata, wie es für diejenige Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung gilt, gegen die, wie noch zu zeigen sein wird, der Einwand der unendlichen Iteration oder der Zirkeleinwand erhoben wird. Luhmann erklärt nun noch ohne den Autopoiesis-Gedanken, um die Sterilität solcher zirkulären, von ihm aber logisch für nicht unmöglich gehaltenen Selbstbeziehung zu vermeiden, müsse in sie sozusagen "ein Widerstand eingeschaltet" werden, der den "Selbstkontakt" nicht beseitige, aber unterbreche.[44] Wie dadurch Produktivität und Entwicklung entstehen soll, bleibt offen; signifikant ist das elektrotechnische Vokabular wie die auch sonst von Luhmann oft verwendeten Maschinen- oder Computerbestimmungen für psychische Systeme, die z.B. nicht-trivialen Maschinen gleichen sollen.[45] Solche Bestimmungen bleiben schon in der Differenziertheit deutlich hinter den neueren gehirnphysiologischen Beschreibungen hochkomplexer neuronaler Netzwerke und Schaltungen zurück; und 'Autopoiesis', um die Produktivität geschlossener Systeme zu retten, ist offenbar ein deskriptiver Problemterminus, dessen Ausführung auch logische Schwierigkeiten mit sich bringt. Doch mangelt es nicht nur an technologischer und logischer Differenziertheit; insbesondere gelingt durch alle diese Bestimmungsversuche keine spezifische Erfassung von Selbstbewußtsein. Wie sich auch beim physikalistisch-funktionalistischen Einwand ergeben wird, bleibt vielmehr gänzlich ungeklärt, auf welche Weise aus systemfunktionalen, anonymen Vorgängen

---

werden soll und wohin dies führt, sagt Luhmann nicht (vgl. *ders.: Die Wissenschaft der Gesellschaft*, z.B. 78, 172, 415; *ders.: Die Autopoiesis des Bewußtseins*. 410f).

[44] Vgl. *N. Luhmann: Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive*. In: Neue Hefte für Philosophie 20, 1981, 20. In ähnlichem Sinne spricht Habermas mit Bezug auf Henrich von einer "in die Subjektivität eingebauten Schranke", vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 1. 527.

[45] Vgl. *N. Luhmann: Die Autopoiesis des Bewußtseins*. 412.

noematische Sinngehalte, spontane Konstitutionsakte und ein darauf aufbauendes Selbstbewußtsein hervorgehen können. – Luhmanns Kritik am Begriff des Subjekts, des Ich oder des Selbstbewußtseins, es mag nun das transzendentale oder das empirische sein, ist also keineswegs immanent, sondern setzt die Grundlagen seiner Systemtheorie voraus, die sich offenbar gerade hinsichtlich des Begreifens von Selbstbewußtsein als ausgesprochen schwierig und problemreich erweist.

Der andere Grundtypus des gesellschaftstheoretischen Einwandes versucht, aus der Struktur des Selbst als solchen dessen Fundiertsein in der Gesellschaft und dessen wesentlich gesellschaftliche und damit abhängige Existenz, ja in radikalerer Fassung sogar dessen Aufgehen in der Gesellschaft darzulegen. Dieser Einwandtypus sei zunächst anhand der kritischen Darlegungen von G.H. Mead aufgezeigt. Mead setzt sich u.a. mit Kants Theorie der reinen Apperzeption auseinander;[46] er folgt darin im Tenor, jedoch nicht in den einzelnen Argumenten der Skizze einer Kantkritik von W. James; dieser hatte moniert, daß Kant in einer insgesamt, wie es scheine, dunklen Theorie einerseits das reine Ich als synthetische Einheit der Apperzeption und Prinzip der spontanen Synthesis bestimme, aus der auch Objektbestimmung auf eine für James undurchsichtige Art erfolge, andererseits – trotz dieser mehrfachen Prädikationen – erkläre, das reine Ich sei inhaltsleer und unbestimmbar, wodurch es für James ein Nichts ist. Kant hat freilich nur die Unerkennbarkeit des reinen Ich durch bloßes Denken, nicht die gedankliche Unbestimmbarkeit gelehrt. Meads Auseinandersetzung ist vorsichtiger. Für ihn ist Kant der Philosoph der Revolution; gleichwohl suche er im Grunde nur den englischen Empirismus zu vollenden. Dabei universalisiere er die Gesetze der Natur und des menschlichen Verhaltens und begründe sie letztlich in einem reinen, intelligiblen Selbst. Dies aber sieht Mead als problemreich an; insbesondere die idealistischen "Nachfolger" haben in für ihn nicht zu rechtfertigender Weise das bei Kant noch endliche Selbst verabsolutiert. Hume und die neuere philosophische Psychologie z.B. von James sehen das Selbst und dessen Bewußtsein dagegen als Assoziationsbündel bzw. als Bewußtseinsstrom mit welthaften Gehalten an. Kants diesbezügliche Argumente gegen Hume, die weitgehend auch James träfen, finden keine Berücksichtigung. So ist die von Mead in den Vorlesungen zurückhaltend vorgetragene Auseinandersetzung mit Kant zwar perspektivenreich und differenziert; sie basiert aber nicht auf einer immanenten Kritik.[47]

---

[46] Vgl. *G.H. Mead: Kant – the Philosopher of the Revolution* und *Kant and the Background of Philosophic Romanticism*. In: *Ders: Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Edited with an introduction by M.H. Moore (zuerst 1936). 9. Aufl. Chicago/London 1972. Bes. 25-50 und 66-84. – Zum Folgenden vgl. *W. James: The Principles of Psychology*. 2 Bde (zuerst 1890). London 1918. Bd 1. 360ff.

[47] Vgl. hier und im Folgenden zu Mead und zu Habermas *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Behavioristische, phänomenologische und idealisti-

Hinsichtlich allgemeiner philosophischer Grundlagen des Sozialbehaviorismus bezieht sich Mead auf W. James' Aufsatz: *Does 'Consciousness' Exist?* (1904)[48] und dessen abwägende, aber im wesentlichen negative Antwort; weder Bewußtsein noch Materie haben nach W. James' prinzipieller Konzeption eine selbständige Existenz; beide gründen vielmehr in neutralen Vorgegebenheiten der Welt. Von dieser Theorie des neutralen Monismus, die auch Russell ebenso wie Mach vertraten, übernimmt und differenziert Mead im wesentlichen die psychologische Seite. – In der psychologischen Forschung, so fordert Mead, dürfe man nun nicht nur das Individuum für sich untersuchen; vielmehr müsse man grundlegend von den Normen und Einrichtungen der Gesellschaft her die sozialen Beziehungen und Verhaltensweisen der Individuen betrachten. Dabei könne man dann inhaltlich nicht die Introspektion erforschen, die wissenschaftlicher Erfassung unzugänglich sei, sondern nur das Verhalten (behavior), nämlich das intersubjektiv zugängliche, gesellschaftliche Verhalten der Individuen, das wesentlich von leiblicher Realität sei, ohne daß Mead dies materialistisch auslegte. Mead leugnet jedoch nicht, wie es bei B. Watson, dem Begründer des strengen Behaviorismus, geschieht, Introspektion und die damit zusammenhängenden Vorstellungsarten; er gibt vielmehr Introspektion zu, ähnlich wie Russell sie konzediert z.B. bei Vorstellungs- und Phantasiebildern oder auch Erinnerungen; aber sie sei, wie Mead erklärt, wissenschaftlich nicht zu verobjektivieren, da sie sich anderen in ihrer originären Beschaffenheit nicht erschließe. Mead vertritt also einen Sozialbehaviorismus, der hinsichtlich der Introspektion eine gemäßigte Position einnimmt und sie nur methodisch aus der Untersuchung ausschließt. Dies wird sich als bedeutsam für seine Theorie des Ich erweisen.[49]

Am Sinn von empirischem Selbstbewußtsein, freilich ohne dessen selbständige Existenz gegenüber der Materie zu behaupten, hält Mead nun fest. Er legt die Identität dieses empirischen Selbst im Wissen von sich mit Hilfe des traditionellen Schemas der Subjekt-Objekt-Beziehung aus; dies Schema wird von ihm dabei jedoch in einen neuen sozialbehavioristischen Kontext gebracht.[50]

---

sche Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986. Bes. 35-77, 78-88.

[48] *W. James: Does 'Consciousness' Exist?* (zuerst 1904). In: *Ders.: Essays in Radical Empiricism*. Hrsg. von R.B. Perry. New York 1912. 1-38. Vgl. dazu *G.H. Mead: Movements of Thought in the Nineteenth Century*. 392ff.

[49] Vgl. hier und im Folgenden *G.H. Mead: Mind, Self, and Society*. From the standpoint of a social behaviorist. Hrsg. von Ch. Morris. Chicago 1934. 18. Aufl. Chicago 1972. 1-41, 100ff u.ö. *Ders.: Geist, Identität und Gesellschaft* aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Hrsg. von Ch. Morris. Aus dem Amerikanischen von U. Pacher. Frankfurt a.M. 1973, zum Sozialbehaviorismus vgl. bes. 39-79, 141ff u.ö.

[50] Auf diese Aussage muß man wohl Tugendhats Auffassung reduzieren, Meads Bestimmungen des Selbstbewußtseins seien nicht an das Modell der Subjekt-Ob-

Das Ich als wissendes Subjekt tritt sich selbst gegenüber und weiß von sich als einem gesellschaftlich konstituierten Objekt; dies gewußte Ich-Objekt ist nichts als eine Art "Bündel" von gesellschaftlich angebotenen Rollen und Verhaltensschemata, die es übernommen hat. Mead nennt es, indem er James' Bezeichnungen aufnimmt, das "Me" im Unterschied zum "I" als Ich-Subjekt.[51] Solches bewußte Selbstverhältnis kommt nach Mead basal durch Sprache zustande. Diese ist ein grundlegendes symbolisches Interaktionssystem für Individuen, das aus der Wechselseitigkeit des Mitteilens symbolischer vokaler Gesten und des Reagierens darauf in einer Gemeinschaft entstanden ist. Sprachverwendung im Mitteilen, Verstehen und Handeln ist somit nach Mead nichts Innerliches, sondern ein beobachtbares soziales Verhalten. Wie freilich das hochkomplexe, in den verschiedenartigen Relationen gesetzmäßig variable Zeichensystem einer Sprache, wie noematische Sinngebilde, die nicht auf das Hervorrufen von Handlungsreaktionen angelegt sind, und wie die solche Sinngebilde und deren Relationen konstituierenden mentalen Leistungen aus animalischen Gesten entstehen können, bleibt offen. Offen bleibt auch, wie aus solcher Sprachverwendung ein Selbstverhältnis entstehen kann. Meads Auffassung, der Sprecher höre sich reden, wie andere ihn hören, und behalte diese Einstellung auch im Selbstgespräch oder inneren Dialog bei, worin er sich zu sich selbst verhalte, setzt spontane Aktivität des Individuums, Sprachkompetenz und insbesondere Selbstbezüglichkeit schon voraus.[52] – Mead versucht zudem, in konkreten Beschreibungen des spielerischen Einübens einer sozialen Rolle oder der Teilnahme an sozial geregelten Wettkämpfen die Konstitution eines gesellschaftli-

---

jekt-Beziehung gebunden. Vgl. *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.* 207-221 u.ö. (*ders.: Mind, Self, and Society.* 164-178 u.ö.). *Ders.: Die soziale Identität* (zuerst 1913). In: *Ders.: Gesammelte Aufsätze.* Bd 1. Übersetzt von K. Laermann u.a. Hrsg. von H. Joas. Frankfurt a.M. 1980. 241-249 (*ders.: Selected Writings.* Hrsg. von A.J. Reck. 2. Aufl. Indianapolis und New York 1964. 142-149). *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.* Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. 249.

51 Vgl. z.B. *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.* 216ff, 253ff u.ö. (*ders.: Mind, Self, and Society.* 173ff, 209ff u.ö.); *ders.: Die soziale Identität.* 241ff (*ders.: Selected Writings.* 142ff). Vgl. *W. James: Principles of Psychology.* Bd 1. 291ff, 341 Anm., 362, 371 u.ö. Das "Me" gilt schon James als das soziale Selbst, das "I" steht für aktives Denken und Urteilen.

52 Auch Tugendhat bemerkt die Schwierigkeit einer solchen Konstitution des Selbstverhältnisses. Er schlägt vor, die Lücke durch Heideggers Theorie des selbstbezüglichen Daseins zu schließen; diese läßt sich jedoch kaum von dessen fundamentalontologischem Ansatz abtrennen, der keineswegs sozialbehavioristisch ist; vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.* 260, 271ff. – Da nach Mead im praktischen inneren Dialog nur das Gespräch mit *Anderen* internalisiert wird, liegt darin ein Verhalten des Individuums zu sich selbst nur, wenn Selbstbeziehung schon vorausgesetzt ist, vgl. dazu *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein.* 56ff.

chen Ich-Objekts aufzuzeigen, mit dem ein individuelles Subjekt sich identifiziert. Hierbei steht ihm als Modell das Hineinwachsen eines Kindes und eines Jugendlichen in Rollen- und Verhaltensangebote bzw. -anforderungen einer schon fertigen, weitgehend harmonischen Gesellschaft vor Augen; und wenn der junge Mensch solche Rollen, gesellschaftliche Regeln und Verhaltensschemata und damit den "generalisierten Anderen" internalisiert, dann übernimmt er dessen Haltung sowie dessen Anforderungen sich selbst gegenüber.[53]

In dieser Auffassung von der rein gesellschaftlichen Genesis und Bedeutung des Ich-Objekts oder des "Me" liegt die Kritik, eine introspektive, innerliche Bildung des "Me" insgesamt oder auch nur ein so gearteter Anteil an der Bildung des "Me" sei nicht erkennbar und nicht darstellbar. Diese Auffassung ist freilich mit verschiedenen ungelösten Problemen belastet. Zum einen ist an der Bildung des "Me" die je eigene Aktivität des individuellen Selbst beteiligt; Akte, z.B. Willensakte, die originär nur introspektiv gegeben sind, gehen ein in die Vorstellung, die ein Selbst im "Me" von sich hat. Zum anderen wird die Bedeutung der Privat- und Intimsphäre für die Entwicklung des Bildes, das ein Selbst von sich gewinnt, völlig übergangen. Drittens gibt es in diesem sozialbehavioristischen Ansatz keinen Raum für rollentranszendentes Verhalten, wie es z.B. in Gesellschaften, in denen Unrecht an der Tagesordnung ist, erforderlich und durchaus persönlichkeitsbildend ist. Viertens wird eine schon bestehende Gesellschaft für die Genesis des sozialen Selbst vorausgesetzt, deren Mitglieder, z.B. die Eltern, wiederum aufgrund einer Vorgänger-Gesellschaft ihr jeweiliges "Me" ausbildeten usf. ins Unabsehbare. Schließlich bleibt in diesem Ansatz die Frage offen, was das Selbst dazu veranlaßt, die Rollen- und Verhaltensangebote und -anforderungen der Gesellschaft eigentlich als sein eigenes "Me" anzusehen und darin seine selbstbezügliche Identität zu gewinnen. Gerade weil die Meadsche Theorie phänomenreich und differenziert, im übrigen auch wirksam bis heute ist und weil sie innerhalb der Versionen des gesellschaftstheoretischen Einwandes die besonnenste und am meisten abwägende Kritik enthält, die partiell sogar die Konzeption von empirischem Selbstbewußtsein rechtfertigt, sind solche Fragen von besonderer Bedeutung und Dringlichkeit.

Von diesem sozialbehavioristisch konzipierten objektiven Selbst oder "Me" unterscheidet Mead das "I" als das Ich-Subjekt. Er bestimmt dessen Verhältnis zum "Me" und d.h. zu den gesellschaftlichen Angeboten und Anforderungen behavioristisch als dasjenige der Reaktion. In der Bildung der Identität des Selbst insgesamt stellt insofern das "Me" die erste Phase, das "I" dagegen die

---

[53] Den "generalisierten Anderen" vergleicht Mead auch einmal mit Freuds "Zensor", d.h. mit dem Über-Ich; doch lehnt er Freuds Psychoanalyse für den Normalfall ab, zumal da sie die normalen gesellschaftlichen Zusammenhänge außer acht läßt; vgl. *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft*. 254f (*ders.: Mind, Self, and Society*. 210f).

zweite, nachfolgende Phase dar. Dies erweist sich freilich schon in Meads eigenen Deskriptionen als problemreich. – Das "I" ist für Mead der Grund spontaner, produktiver und kreativer Vorstellungen; ferner liefert es das "Gefühl der Freiheit, der Initiative"[54], womit es nicht nur als intellektuell, sondern auch als emotional betrachtet wird. W. James hatte das "I" vor allem auf das Kantische reine Ich bezogen,[55] Mead fügt jene Bestimmungen der Spontaneität des Ich in seine Konzeption eines empirisch zu verstehenden "I" ein.

Dieses "I" ist nach Mead jedoch unerkennbar, und es hat auch kein explizites Wissen von sich selbst. Zum einen deutet Mead als Grund hierfür den später noch näher zu erörternden Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich an; das "I" geht danach jedem Versuch, es verobjektivierend zu erfassen, in seiner spontanen Aktivität voran; Mead betrachtet dies nur – ähnlich wie später G. Ryle – hinsichtlich des zeitlich nachfolgenden Akts der Reflexion, der sich auf einen vorangehenden, schon vergangenen Akt des "I" richtet; immer wieder scheint das aktive "I" solcher reflexiven Selbsterfassung zu entfliehen. Es wird sich jedoch zeigen, daß Reflexion nicht nur vergangene Akte thematisiert, sondern auch gegenwärtige oder zukünftige, vor allem aber, daß durch Reflexion, wie immer sie zeitlich bestimmt sein mag, nicht notwendig unendliche Iteration in der Selbstvorstellung bewirkt wird. Zum anderen ist das "I" nach Mead nicht erfaßbar, weil seine spontanen und kreativen Vorstellungen und Vorstellungsinhalte ursprünglich introspektiv gegeben und damit in ihrem originären Charakter nach sozialbehavioristischer Ansicht anderen unzugänglich und verschlossen sind; werden sie erfaßt, sind sie dem "I" bereits entrissen. Auch dies wird sich schon vom Phänomen her bei spontanen, zugleich mitteilbaren Leistungen des Ich als nicht zutreffend erweisen. Für Mead aber ergibt sich aus diesen beiden Argumenten, daß das "I" nicht erfaßt werden, ja sich nicht einmal selbst explizit erfassen kann; es hat, für sich genommen, kein bewußtes Selbstverhältnis; darin ähnelt es Natorps reinem Ich, ohne jedoch für Mead reines, allgemeines Prinzip zu sein. – So stellt sich im Sozialbehaviorismus die paradoxe Situation ein, daß ein bewußtes Selbstverhältnis in der Identität des gesamten Selbst zustande kommen soll auf der Basis der Relata: "I" und "Me", die je für sich eigentlich über kein bewußtes Selbstverhältnis verfügen, und durch eine Relation, die ebenfalls keine Selbstbeziehung ist, sondern behavioristisch nach dem Reiz-Reaktionsschema als erste und zweite Phase konzipiert wird, so daß nicht zu erkennen ist, wodurch Selbstbeziehung überhaupt entstehen soll.

Das behavioristische Phasenschema aber befolgt Mead selbst nicht durchgängig. Zum einen beschreibt er Zustände der persönlichen Erhebung oder aber

---

[54] *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.* 221 (*ders.: Mind, Self, and Society.* 177).

[55] Vgl. *W. James: The Principles of Psychology.* Bd 1. 362, auch 371. Vgl. ähnlich auch Mead in: *Mead: Selected Writings.* 140ff.

der Massenpsychose, in denen das "Me" im "I" oder das "I" im "Me" aufgeht; eine Phasenfolge zwischen ihnen ist dann aufgehoben. Zum anderen sind Introspektionsakte des "I" für ihn insofern in den gesellschaftlichen Prozeß einbezogen, als sie latent enthalten können, was später erst offenkundig und öffentlich wirksam wird. Dann aber gehen solche Akte und Erlebnisse des "I" dem gesellschaftlichen Verhalten anderer und auch etwa, wie man hinzufügen kann, der eigenen gesellschaftlichen Selbstbildung prägend voran und stellen nicht bloß nachfolgende Reaktionen dar. Diese deskriptive Darlegung Meads ist besonders bedeutsam, da sie vom Phänomen her zeigt, wie die Spontaneität und die Aktivität des Ich nicht bloß nachgeordnet bleiben, sondern auch konstituierende Gründe für soziales Verhalten und ebenso für die Selbstbildung sein können. Diese Darlegung ist jedoch mit dem Sozialbehaviorismus schwerlich vereinbar.

Mead leugnet also den Sinn der Annahme eines reinen, transzendentalen Ich. Ein empirisches Ich, dem nicht selbständige Existenz zugestanden wird, gibt er als sinnvoll zu. Es kann jedoch stringenterweise nur sozialbehavioristisch einerseits als das soziale Selbst und andererseits als das auf die Anforderungen der Gesellschaft Reagierende in den Faktoren von "Me" und "I" verstanden werden. Gerade in verschiedenen Deskriptionen des "I" überschreitet Mead die Grenzen des Sozialbehaviorismus. Innerhalb seiner Theorie läßt sich Selbstbeziehung freilich weder aus den jeweiligen Relata: "Me" und "I" erklären noch aus deren Relation als behavioristischer Phasenfolge; und unterschiedliche Grundtypen von Selbstbeziehung werden in diesem ansonsten phänomenorientierten Ansatz ebenfalls nicht in Betracht gezogen.

Die prominenteste Aufnahme und Weiterführung der wirkungsreichen Lehre Meads findet sich bei J. Habermas. In seiner Konzeption wird die gesamte Genesis des Selbst zu einem rein gesellschaftlichen Prozeß; auch die Akte des spontanen und produktiven "I", die sich bei Mead teilweise noch als dagegen sperrig erwiesen, sollen in diesen allgemeinen Prozeß integriert werden. Damit ist das zentrale Motiv in Habermas' Kritik an der "Subjektphilosophie" benannt. Diese Kritik fällt radikaler aus als bei Mead und kommt in ihrer Schärfe derjenigen Adornos und Luhmanns nahe. Habermas ist der Auffassung, daß in der modernen Gesellschaftstheorie die "Subjektphilosophie" verabschiedet werde.[56] Darin liegt generell die Annahme eines aporetischen Charakters oder eines Scheiterns der "Bewußtseinsphilosophie" der Neuzeit; auch Luhmann habe sie durch seine Systemtheorie ersetzt. So erklärt Habermas, er nehme ein synthetisierendes intelligibles Ich oder eine leistende Subjektivität, also wohl ein reines, transzendentales Ich, wie Kant oder Husserl es konzipierten, nicht

[56] Vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981. Bd 1. 532. – Zur folgenden Skizze sei verwiesen auf *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. 78-88, zu den Auswirkungen der Kommunikationstheorie auf die Erziehungswissenschaft vgl. 88-95.

an.[57] Hinsichtlich der Annahme und des Sinnes eines empirischen Ich ist seine Stellungnahme verwickelter. Gegen die Theorie der sozialen Welt z.B. von A. Schütz erklärt Habermas, autonome Subjekte seien eine Fiktion; die Annahme selbständiger vorstellender und handelnder, offensichtlich empirischer, lebensweltlicher Subjekte, wie sie sich bei Schütz findet, ist für ihn also illusionär.[58] Dagegen scheint seine Aufnahme und Umdeutung der Theorie Meads eine gemäßigtere Position anzudeuten.

Habermas rekurriert auf Meads Theorie, um nach eigener Aussage die frühere kritische Theorie Adornos und Horkheimers, der die Grenzen der "Bewußtseinsphilosophie" zum Schicksal zu werden drohten, auf neue Weise fortsetzen zu können.[59] Der "Paradigmenwechsel" zur Kommunikationstheorie erweist dabei seine Berechtigung nicht durch Widerlegung früherer Theorien, z.B. klassischer Theorien der Subjektivität, sondern offenbar durch die gute Tat; er entlaste nämlich von gravierenden Problemen, die jene Subjektivitätstheorien angeblich beschweren. – Für Habermas' Kritik an der Subjektivitätsphilosophie ist nun von Bedeutung, daß er Meads Unterscheidung von "Me" und "I" unter den Termini der sozialen und der personalen Identität des Selbst durchaus sinnadäquat aufzunehmen scheint. Das "Me" oder die soziale Identität besteht in der Übernahme gesellschaftlicher Regeln, Rollen und Einschätzungen. Es ist letztlich, inhaltlich betrachtet, der "generalisierte Andere", den Habermas entschiedener als Mead und ohne dessen Vorbehalte mit dem Freudschen "Über-Ich" vergleicht, so daß auch dieses psychoanalytische Theorem kommunikationstheoretisch umgewendet wird.[60] Für Habermas kann es allerdings auch, was bei Mead nur am Rande vorgesehen ist, Gesellschaften mit "verzerrter" Kommunikation geben. Dann ist Kritik und Rollendistanz bis hin zum revolutionären Elan vonnöten. Diese aber kommen in ihrer Spontaneität ebenso wie positive schöpferische Aktivitäten und das Bewußtsein von Freiheit dem "I" zu; sie bilden die personale Identität. Deutlicher als Mead benennt

---

[57] Vgl. *J. Habermas: Theorie und Praxis*. Sozialphilosophische Studien. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1974. 21.

[58] Vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 2. 224, auch 196ff.

[59] Vgl. ebd. Bd 1. 518. – Zur Kritik an Habermas' These vom "Paradigmenwechsel" zur Kommunikationstheorie vgl. *D. Henrich: Was ist Metaphysik – was Moderne?* Zwölf Thesen gegen J. Habermas. In: *Ders.: Konzepte*. Frankfurt a.M. 1987. Bes. 28ff, 34ff. Vgl. dazu wieder *J. Habermas: Metaphysik nach Kant* und *Motive nachmetaphysischen Denkens*. In: *Ders.: Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1988. 18-34 und 35-60.

[60] Vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 2. 57f, 66, 152, 570f. Näher an Meads Unterscheidung von 'I' und 'Me' bleibt *Habermas* in: *Individuierung durch Vergesellschaftung*. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität. In: *Ders.: Nachmetaphysisches Denken* (s. vorige Anm.). 187-241, bes. 219ff.

Habermas nicht nur die Rollendistanz bzw. -abstinenz, sondern auch die positive Synthesis von Rollen als Aktivität des "I"; und er fügt über Mead hinaus als konstitutiven Faktor der personalen Identität die Ausbildung einer eigenen Lebensgeschichte hinzu.

Solche Aktivitäten der Rollensynthesis, der Bildung einer Lebensgeschichte ebenso wie der Kritik und der Rollendistanz oder -abstinenz sind für Habermas aber nun kein Beweis für eine praktische Selbständigkeit oder gar Autonomie der Persönlichkeit und ihrer personalen Identität auch gegenüber der Gesellschaft. Hatte Mead in seinem Sozialbehaviorismus die Deutung solcher Phänomene, die er zurückhaltender und weniger pointiert beschrieb, z.T. offen gelassen, so unterwirft Habermas sie – unter Verlust ihrer genuinen Bedeutung – den Zwängen der Kommunikationstheorie. So soll Rollensynthesis und Bildung einer Lebensgeschichte nur in gesellschaftlichen Prozessen und als deren Bestandteil stattfinden; dasselbe soll prinzipiell für Rollendistanz oder -abstinenz gelten, da sonst der sich von Rollenforderungen Fernhaltende in "pathologische Isolierung"[61] gerate. Persönlichkeit bildet sich für Habermas demnach nur in sprach- und handlungskompetenter Teilnahme an Kommunikationsprozessen. Anders als bei Mead wird auch das "I", die Person und ihre Identität, damit vollständig in die gesellschaftlichen Prozesse integriert, für deren Grundbestimmungen Habermas u.a. Luhmanns Systemtheorie und Subjektkritik adaptiert. Es ist schwerlich zu erkennen, wie der Person bei solcher sozial-integrierten Systemgeprägtheit auf welcher Stufe auch immer noch ursprüngliche Spontaneität, Kreativität oder gar Autonomie und Freiheit zukommen können.

Zur endgültigen Zurückweisung der Konzeption von Subjekt und Person und deren Selbstbezüglichkeit rekurriert Habermas ausdrücklich auf das Argument des Zirkels oder der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich.[62] Er hält dieses Argument für schlüssig und für hinreichend, um jene Konzeption zu verabschieden. Es wird sich unten zeigen, daß dies nicht zutrifft.

Die erwähnten Schwierigkeiten in Habermas' Subjektkritik sind Indiz für grundsätzliche Probleme seiner Auffassung. Die Zurückweisung von Sinn und Bedeutung nicht nur des transzendentalen, sondern auch des empirischen Selbstbewußtseins ist zwar mit der Systemtheorie z.B. Luhmanns vereinbar,

---

61 *J. Habermas: Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz 1972.* In: *Ders.: Kultur und Kritik.* Verstreute Aufsätze. Frankfurt a.M. 1973. 231. Vgl. zum Folgenden *ders.: Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd 2. 93, 167, 209 u.ö., auch *J. Habermas/D. Henrich: Zwei Reden.* Frankfurt a.M. 1974. 71.

62 Vgl. *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd 1. 526ff. – Habermas deutet auch sprachanalytische Einwände an; da sie nicht spezifisch gesellschaftstheoretisch und bei Habermas auch nicht originär sind, seien sie an ihrem Ort unter den analytischen Einwänden miterörtert. – Hinzugefügt sei, daß eine Subjektivitätstheorie nicht notwendig zugleich Metaphysik ist, wie Habermas zumindest insinuiert; dies läßt sich schon aus den Lehren vom Selbstbewußtsein bei Kant oder bei Husserl ersehen.

nicht jedoch mit zahlreichen Phänomenen des Bewußtseins des Selbst von seiner intendierten oder sogar realisierten praktischen Selbständigkeit, die auch für die kritische Theorie zentral sind, und auch nicht mit Meads zurückhaltendem Akzeptieren des empirischen Selbst als "Me" und "I", was Habermas aufnimmt, um die kritische Theorie fortzuführen. Wenn man nun "Me" und "I" oder soziale und personale Identität als sinn- und bedeutungsvoll annimmt, so ergeben sich allerdings z.T. gleichartige Fragen an Habermas wie an Mead. Es bleibt zum einen ungeklärt, wie die gesellschaftlichen Regeln und Rollenangebote oder der "generalisierte Andere" als soziale Identität eines Selbst zu begreifen ist, in der dieses nicht etwas anderes, sondern sich selbst erkennt; zum anderen ist aus Habermas' Konzeption nicht zu ersehen, wie dem "I" der Sinn personaler Identität mit der dazugehörigen Selbstbezüglichkeit zukommen kann, die Mead dem "I" nicht konzedierte; ebenso bleibt dunkel, wie solche Weisen der Selbstbeziehung in "I" und "Me", wenn man sie denn annimmt, angesichts des von Habermas für schlagend gehaltenen Zirkeleinwandes aufrechterhalten werden können; schließlich ist unklar, wie das Verhältnis von sozialer und personaler Identität, das für Habermas eine Balance sein soll, entwickelte, selbstverantwortliche Persönlichkeit ermöglichen kann, wenn deren Selbstbezüglichkeit, die man darin mitdenken muß, im Begriff der Balance gar nicht enthalten ist. – So gilt nicht nur, daß Habermas' Subjektkritik, wie sich erwies, nicht immanent und damit abhängig von seiner Kommunikationstheorie ist; bei dieser selbst stellen sich vielmehr verschiedene Konsistenzprobleme ein, und zwar gerade angesichts ihrer überwiegend negativen, aber zugleich ambivalenten Stellungnahme zur Bedeutung des konkreten empirischen Selbst, dessen spontane Selbstbezüglichkeit in dieser Theorie nicht erklärt werden kann.

So hat sich wohl ergeben, daß der gesellschaftstheoretische Einwand in seinen verschiedenen Varianten – ebenso wie der empirisch-psychologische Einwand – nicht immanent ist; er setzt die Gültigkeit der Prämissen der jeweiligen Theorie voraus, in die er integriert ist; jede dieser Theorien aber erwies sich in unterschiedlicher Intensität als voraussetzungs- und problemreich. Der gesellschaftstheoretische Einwand, der sich auf die Relation von einzelnem Selbst und selbständigem gesellschaftlichem Ganzen bezieht, sucht zum einen zu zeigen, daß die Beschaffenheit und Struktur der Gesellschaft als substantielles Fundament die Annahme eines transzendentalen Ich sinnlos werden läßt und die Ansetzung eines empirischen Selbst entweder nur in ganz reduzierter Bedeutung zuläßt, wie es Adorno konzipiert, oder gar das empirische Selbstbewußtsein zu einer untauglichen, überflüssigen Vorstellung macht, wie es Luhmann propagiert. Zum anderen sucht der gesellschaftstheoretische Einwand, der auch in der zweiten grundlegenden Version den Sinn der Annahme eines transzendentalen Ich leugnet, aus der sozialen Struktur des empirischen Ich als solcher zu zeigen, wie es entweder als unselbständige, aber sinnvoll anzunehmende konkrete Entität von der Gesellschaft abhängig ist, was Mead in seiner

sozialbehavioristischen Lehre im wesentlichen darzulegen unternimmt, oder wie es sogar zum bloßen Bestandteil gesellschaftlicher Prozesse wird und in ihnen schließlich aufgeht, was Habermas zu exponieren sucht. Hier kommt es nur auf diese typischen Einwandversionen an; die Autoren, die den gesellschaftstheoretischen Einwand vertreten, verbinden ihn oft mit andersartigen Einwänden, etwa mit dem empirisch-psychologischen Einwand insbesondere in der Freudschen Version oder mit dem Einwand der unendlichen Iteration bzw. dem Zirkeleinwand, der noch zu erörtern ist. – Die Varianten des gesellschaftstheoretischen Einwandes werden freilich nicht durch eine zureichende Auseinandersetzung mit klassischen Subjektivitätstheorien abgesichert, die sich auf den Wahrheitsanspruch, das Beweisziel und die Beweise selbst in diesen Theorien einließe. Ferner wird in jenen Einwandversionen der Reichtum an Selbstbewußtseinsphänomenen unterschätzt und zudem keine Differenzierung von Selbstbewußtseinsmodellen vorgenommen. – Aus allen diesen Gründen dürfte auch durch den heute vielfach vertretenen gesellschaftstheoretischen Einwand und seine Varianten die Unmöglichkeit einer Subjektivitätstheorie, insbesondere einer Theorie des konkreten Selbst keineswegs erwiesen sein.

III. Der ontologische Einwand

(Hartmann, Heidegger)

Der ontologische Einwand ist grundsätzlicher als die bisher erörterten Einwände. Waren im empirisch-psychologischen und im gesellschaftstheoretischen Einwand sowie in den Theorien, denen sie jeweils angehören, allgemeine, fundamentalphilosophische Grundlagen allenfalls impliziert, so werden solche Grundlagen ausdrücklich expliziert in denjenigen Lehren, denen die Versionen des ontologischen Einwandes angehören. Die ontologische Kritik richtet sich insbesondere gegen die fundamentalphilosophische Prinzipienbedeutung von Selbstbewußtsein und Subjektivität; diese Kritik ist Bestandteil neuerer, nachkantianischer und nachidealistischer, somit reflektierter Konzeptionen von Ontologie, die den Anspruch stellen, Grundbestimmungen des Seienden als solchen auch als kritische Begründung aller Theorien der Subjektivität, der transzendentalen ebenso wie der empirischen Subjektivität, darlegen zu können. Selbst dem reinen transzendentalen Ich oder Selbstbewußtsein, wenn man es als Prinzip aller Kategorien als Denkbestimmungen versteht, gehen demnach die reinen ontologischen Bestimmungen des Seienden als solchen oder gar ein Denken des Seins kritisch fundierend voraus. Dieser ontologische Einwand tritt in zwei grundlegenden Versionen auf. Nach der einen Version bestreitet er den Fundierungssinn der transzendentalen Subjektivität oder des transzendentalen Ich zugunsten der prinzipiellen Bedeutung von allgemeinen Bestimmungen des Seienden als solchen, akzeptiert aber eine begrenzte Bedeutung des endlichen realen Subjekts; dies ist die Einwandversion vor allem von Nicolai Hartmann; auch Adornos gesellschaftstheoretischer Einwand fußt implizit auf einem derartigen Fundament. Nach der anderen Version wird die Konzeption der transzendentalen *und* der empirischen Subjektivität einer fundamental zurückweisenden Kritik unterworfen und als nicht ursprünglich wahr dargelegt innerhalb einer Theorie der Metaphysikgeschichte als Seinsentzugsgeschichte, und zwar unter der Voraussetzung, daß sich das Sein und das Sein des Seienden prinzipiell in der Subjektivität nicht offenbare, sondern verberge, wie der spätere Heidegger betont; dies geschieht, nachdem er zunächst eine gemäßigtere Subjektkritik gegenüber Husserl vertreten und eine eigene Fundamentalontologie des konkreten Selbst als konkreter Subjektivität entwickelt hat.

Die erste Version des Einwandes steht bei Nicolai Hartmann im Rahmen seiner Konzeption einer Ontologie. In dieser Konzeption geht Hartmann davon aus, daß die Grundbestimmungen des Seienden als solchen weder bloß Gedankenbestimmungen eines Subjekts und Selbstbewußtseins noch bloße Objektbe-

stimmungen sein können; sie liegen der Einteilung in Subjekt und Objekt sowie deren Relation zueinander vielmehr zugrunde.[63] Hartmann restituiert damit das Programm der antiken, der Platonischen und ebenso der Aristotelischen Ontologie; er sucht die Grundbestimmungen des Seienden als Seienden zu entfalten, dies jedoch anders als die antike Ontologie auf einem reflektierten Niveau, nämlich um die Subjekt-Objekt-Trennung und -Beziehung, die für Hartmann eine Erkenntnisbeziehung ist, im ursprünglicheren Seienden als solchen zu begründen.[64]

Diese Konzeption bildet die Grundlage für Hartmanns Kritik am "Subjektivismus" und speziell am Sinn des reinen Ich oder der transzendentalen Subjektivität als Prinzip der Philosophie. Dies reine oder transzendentale Ich kann nach Hartmann nicht Grund der Bestimmungen des Seienden als solchen sein. Denn das Seiende als solches ist nicht per se für ein Anderes, das es denkt und begreift, sondern es ist an sich; es kann erkannt oder nicht erkannt werden. Diese Kritik sucht Hartmann in Auseinandersetzung mit den herausragenden Positionen des "Subjektivismus", mit den Theorien Kants und der Idealisten zu bewähren, die ihm – im Unterschied zu den meisten der bisher erörterten Subjektkritiker – durchaus bekannt, ja detailliert gegenwärtig waren.[65] Hartmann attestiert den Idealisten, insbesondere Hegel, daß auch sie wohl ontologische Grundlinien im oben angegebenen Sinne konzipierten, etwa im Ausgang vom Prinzip der Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt; bei Kant sieht er das ontologische Grundmotiv verwirklicht im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori, nach dem die subjektiven Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Gegenstände sind;[66] so wird Kant für ihn in dieser Hinsicht zum Begründer einer kritischen Ontologie. In beiden Fällen ist für Hartmann eine ursprüngliche, neutrale, weder einseitig subjektive noch einseitig objektive Sphäre angestrebt bzw. erreicht. Aber Kant und ent-

---

[63] Vgl. z.B. *N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt.* Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre (zuerst: 1940). 2. Aufl. Meisenheim a.G. 1949. 1-17, bes. 15ff u.ö. Vgl. ebenso schon *ders.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (zuerst 1921). 3. Aufl. Berlin 1941. Bes. 1-10, 187ff, 318ff u.ö., vgl. ferner *ders.: Zur Grundlegung der Ontologie* (zuerst 1935). 3. Aufl. Meisenheim a.G. 1948. 1ff, 39ff, 79ff u.ö. – Seine Ontologie geht damit nach eigenem Anspruch auch hinter die Alternative von Idealismus und Realismus zurück.

[64] Zu Hartmanns Aufnahme und Integration der alten Ontologie in seinen Ansatz vgl. z.B. *N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie.* 37f, 41ff, 59ff. Er beansprucht zudem, die weitere Entwicklung der Ontologie sowie der Wissenschaften zu berücksichtigen.

[65] Vgl. *N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus.* 2 Bde (zuerst 1923/29). 2. Aufl. Berlin 1960.

[66] Vgl. *N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie.* 15; *ders.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* 146ff, 339ff; *ders.: Der Aufbau der realen Welt.* 133f.

schiedener noch die Idealisten haben diese Einsicht nach Hartmann wieder zugedeckt mit ihren Versuchen einer Begründung der so gewonnenen ontologischen Bestimmungen in der transzendentalen endlichen oder aber absoluten Subjektivität. So werden die ontologischen Bestimmungen des Seienden als solchen zu bloßen kategorialen Denkbestimmungen der Subjektivität. Kant habe hierbei noch am ehesten die ontologische Richtung bewahrt im Begriff des Dinges an sich, das die Idealisten in das Begreifen des Subjekts zu integrieren suchten, das für Kant aber der bewußtseinsimmanenten Erkenntnis durch das endliche Subjekt unzugänglich blieb. Es steht nach Hartmann für das Seiende an sich, das weder subjektiv noch objektiv ist. Die Bestimmungen des Seienden als Seienden dürfen demgemäß nicht in bewußtseinsimmanente, kategoriale Denkbestimmungen des Subjekts umgewandelt werden. Dieses Seiende als solches ist für Hartmann etwas wesentlich über das rein denkende Subjekt Hinausliegendes, ihm insofern Transzendentes, das zum Subjekt in Beziehung stehen kann oder auch nicht. Das denkende Subjekt vermag es nicht genuin in seiner Bewußtseinssphäre zu erfassen, sondern als ihm Transzendentes nur durch eine "projektive" Methode anzuvisieren.[67]

Gegen diese Kritik ließe sich von seiten der Theorien der klassischen deutschen Philosophie vieles einwenden, z.B. daß die ontologischen Bestimmungen des Seienden als solchen doch in Gedankenbestimmungen gedacht und insofern im denkenden Subjekt begründet werden müssen, da sie sonst gar keine Bestimmungen wären, daß das Seiende als solches doch ein reiner Gedanke sein müsse, denn als ungedachtes wäre es kaum Inhalt der Philosophie und nicht in mehrfältigen Bestimmungen explizierbar u.a.m. Es zeigt sich, daß Hartmanns Kritik zwar kenntnis- und perspektivenreich, aber nicht immanent ist, sondern nur Gültigkeit hat, wenn man die Prämissen seiner Ontologie akzeptiert; und gerade diese lassen sich von den Theorien der klassischen deutschen Philosophie her bestreiten, ja in ihrer Gültigkeit durchaus erschüttern.

Hartmann wendet sich jedoch nur gegen das transzendentale Subjekt und dessen Fundierungsbedeutung, die die Fundamentalwissenschaft der Ontologie nicht zur Geltung kommen lasse; die Konzeption eines endlichen real existierenden Subjekts unter anderen endlichen Subjekten hält er für sinnvoll – freilich nur unter der Prävalenz des Objektbegriffs in der wechselseitigen intersubjektiven Erkenntnis.[68] Das Verhältnis dieser realen Subjekte zur Gemeinschaft ist nach Hartmann die Grundlage der Soziologie; dieser Bereich ist freilich selbst fundiert in den Grundlagen des geistigen Seins und letztlich in jenen allgemeinen Bestimmungen des reinen Seienden, die nach Hartmann die allgemeine Ontologie als erste Wissenschaft entwickelt.

---

[67] Vgl. *N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 278ff; zum Begriff des Dinges an sich vgl. 219ff, auch 148ff u.ö.

[68] Vgl. z.B. ebd. 320ff, auch *ders.: Der Aufbau der realen Welt*. 512ff.

Die Ontologiekonzeption Hartmanns, in der seine Kritik an der Fundierungsbedeutung der transzendentalen Subjektivität gründet, verbleibt jedoch, so bedenkenswert sie sein mag, prinzipiell in einem traditionellen Problemhorizont. Hartmann sucht die schon viel debattierte Alternative zwischen Idealismus und Realismus zu vermeiden; er geht dabei von der einfachen Subjekt-Objekt-Relation als Erkenntnisrelation aus, wie sie in ähnlicher Weise auch im Neukantianismus bestimmt wurde. Die Forderung, hinter diese Alternative und diese Relationsbestimmung auf einen ursprünglicheren Grund zurückzugehen, ist sicherlich einleuchtend; doch rekurriert Hartmann zur Einlösung dieser Forderung auf die traditionelle, letztlich antike Ontologie, in der jene Probleme, Bestimmungen und Unterscheidungen nicht vorkommen und die deshalb von sich her jene erwartete Lösung kaum enthalten kann. Es zeigt sich vielmehr umgekehrt z.B. im Neuplatonismus Plotins, daß sich eine Begründung ontologischer Bestimmungen in einem Prinzip des Denkens und Sich-Denkens, das dann in der Neuzeit als Subjektivität in vielfältiger Weise entwickelt wird, wohl kaum vermeiden läßt; denn hier werden paradigmatisch Platos Ideen und sogar die obersten ontologischen Gattungen begründet im göttlichen Nous, der in ihnen und deren ontologischer Bedeutung zugleich sich selbst denkt.[69] – Damit dürfte deutlich geworden sein, daß Hartmanns nicht immanente Kritik an Theorien der reinen oder transzendentalen Subjektivität von seiner ontologischen Position aus mit erheblichen Schwierigkeiten belastet ist.

Hinzugefügt sei, daß Adornos gesellschaftstheoretische Subjektkritik, wie sie oben erörtert wurde, skizzenhaft eine ontologische Fundierung erhält, die systematisch, wenn auch nicht in den inhaltlichen Bestimmungen, derjenigen Hartmanns entfernt verwandt ist. Adorno wendet sich mit dieser Art der Fundierung gegen Heidegger; er setzt dem Denken und Erkennen des Subjekts das substantielle gesellschaftliche Ganze und diesem generell das Sein voraus. Es ist für ihn inhaltlich jedoch anders als für Hartmann das materielle Reale, das das Bewußtsein bestimmt, in Anknüpfung an Karl Marx; eine solche Auffassung dringt für Hartmann nicht zur Grundlagendimension vor; sie bleibt bei der untergeordneten Theorie des Materialismus als eines Realismus stehen.

---

[69] Vgl. hierzu Hegels Plotin-Deutung, die Gemeinsamkeiten seines Ansatzes mit demjenigen Plotins im Verhältnis von Ontologie und Theologie aufweist, auch wenn Hegel dabei von seinem eigenen spekulativen Konzept von Subjektivität ausgeht, in: *G.W.F. Hegel: Theorie-Werk-Ausgabe*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1970ff. Bd 19. 435-465; ausführlich und detailliert klärend dazu jetzt *J. Halfwassen: Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Habilitationsschrift Köln 1995 (erscheint als Hegel-Studien Beiheft Bonn 1998); ferner mag auch der Verweis erlaubt sein auf die Interpretation des Verfassers in: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt 1983. 134ff, 142-151.

Die andere grundlegende Version des ontologischen Einwandes bildet der spätere Heidegger in seiner Lehre von der Metaphysikgeschichte als Seinsentzugsgeschichte aus; hier wird der Begriff der Subjektivität, er sei nun – in welcher Theorie auch immer – von empirischer oder transzendentaler Bedeutung, grundsätzlich kritisiert. Diese spätere generelle Kritik muß von Heideggers früherer, vorsichtigerer und speziellerer Kritik an einer Theorie der Subjektivität unterschieden werden, die sich vor allem auf Husserl bezieht, aber im Rahmen von Heideggers eigener früherer Ontologie des Daseins als konkreter Subjektivität verbleibt. Diesen früheren Entwurf, den Heidegger vor allem in *Sein und Zeit* (1927) entwickelt, kritisiert Nicolai Hartmann von seiner Position aus als nicht grundsätzlich genug; die ontologischen Bestimmungen werden hier zurückgebunden an das Selbst des Daseins und damit an ein konkretes Ich; sie bleiben damit subjektiv und gewinnen nach Hartmann nicht die aller Subjektivität und Objektivität vorausgehende allgemeine ontologische Bedeutung[70], die freilich, wie gezeigt, ihre eigene Schwierigkeit hat. Hartmann geht hierbei insbesondere an Heideggers Ansatz und Begründung der Fundamentalontologie vorbei, nach der Seinsbestimmungen überhaupt nur Bedeutung haben können als Konzeptionen eines entwerfenden und verstehenden Daseins, das freilich kein allgemeines denkendes Ich, sondern konkretes Selbst als In-der-Welt-Sein ist. Die Subjektkritik des frühen Heidegger bleibt auf dem Boden dieser seiner eigenen Ontologie des konkreten Selbst. Sie enthält nicht bereits, wie der spätere Heidegger und seine Anhänger versichern, die essentiellen Grundlinien seiner späteren generellen Subjektkritik, die im Seinsdenken und dem dazu gehörigen Ansatz der Metaphysikgeschichte begründet ist.

In seiner Vorlesung: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (vom Sommersemester 1925), die in vielem den Entwurf von *Sein und Zeit* darlegt, betont Heidegger, Husserl habe in seiner Phänomenologie die Theorie der Intentionalität und die Theorie des Apriori auf eine neue Grundlage gestellt, die jedoch eigentlich indifferent gegenüber der Lehre von der Subjektivität bleibe.[71] Die neue Grundlage reicht für Heidegger offenbar weiter als Husserls

---

[70] Vgl. *N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie*. 43ff, auch 82 u.ö.

[71] Vgl. *M. Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vorlesung Sommersemester 1925. In: *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 20. Hrsg. von P. Jaeger. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1994. 101ff, auch 60ff. Vgl. zur Intentionalität auch *ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vorlesung Sommersemester 1927. In: *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975. 97ff. – Vgl. hier und im Folgenden die umfassende, Heidegger ebenso wie Husserl gerecht werdende Interpretation von *D.O. Dahlstrom: Das logische Vorurteil*. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger. Wien 1994. Bes. 85-112, auch 53ff u.ö. Zu Husserl und Heidegger, speziell zur Intentionalität mit ausführlicher Literaturdokumentation vgl. *A. Fabris: Filosofia, storia, temporalità*. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia". Pisa 1988. Bes. 23-40.

transzendentale Phänomenologie und ihr Prinzip der reinen Subjektivität. So führt für Heidegger die phänomenologische Reduktion nicht notwendig allein auf das reine oder transzendentale Ego und auf dessen Konstitutionsleistungen, die von der "natürlichen Einstellung" abgehoben sind; vielmehr kann jene Reduktion z.B. bei Wahrnehmungen nach Heidegger bestimmt werden als ein Absehen vom Wahrgenommenen und ein Hinsehen auf das Wie seines Intendiertseins.[72] Dies läßt sich bei der Analyse von gerichteten Akten des In-der-Welt-Seins überhaupt durchführen; und deshalb kann Heidegger erklären, jene Reduktion sollte eigentlich das Seiende in seinem Sein, gemeint ist offenbar letztlich das Dasein in seinem Sein, präsent machen. Aber Husserls phänomenologische Reduktion leiste dies, wie Heidegger kritisiert, keineswegs.[73] Sie fixiere bei Husserl vielmehr die Trennung der Region des reinen Bewußtseins, nämlich des reinen cartesianischen 'Ego cogito' von der im wesentlichen materiellen Welt als res extensa; zwar konzipiere Husserl ein "absolutes Sein" des reinen Bewußtseins; aber er setze dabei doch nur den traditionellen ontologischen Unterschied der Seinsregionen des vorstellenden bzw. denkenden Bewußtseins einerseits und der gegenständlichen, vornehmlich der materiellen Welt andererseits ohne nähere Untersuchung voraus[74] und versäume gerade die von der Phänomenologie geforderte Bestimmung der sich von sich her darbietenden "Sache selbst", nämlich hier des originären ontologischen Charakters des Daseins, der nach Heidegger nur fundamentalontologisch aus den Grundbestimmungen des Selbstverständnisses des Daseins als In-der-Welt-Sein eruiert werden kann. Heideggers frühe Subjektkritik, die sich speziell gegen Husserls transzendentale Phänomenologie wendet, ist also fundamentalontologisch fundiert; das originäre Sein von Intentionalität bzw. das ursprüngliche Sein des Bewußtseins werde – etwa auf dem Boden eines neu zu bestimmenden Seinssinnes von Dasein – in Husserls Theorie nicht geklärt.

Ganz in der Linie dieser Kritik vermißt Heidegger in seinen Anmerkungen zu Husserls *Encyclopaedia-Britannica*-Artikel denn auch in Husserls Lehre

---

[72] Vgl. *M. Heidegger: Prolegomena* ... (s. vorige Anm.). Bd 20. 136, 150ff, auch *Die Grundprobleme* ... (s. vorige Anm.). Bd 24. 29f. Zum Verhältnis Husserl – Heidegger gerade hinsichtlich der phänomenologischen Reduktion vgl. *J.-F. Courtine: Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique*. In: *Ders.: Heidegger et la phénoménologie*. Paris 1990. 207-247.

[73] Vgl. *M. Heidegger: Prolegomena*. 158f. In Heideggers Umdeutung dieser Reduktion bleibt die ursprüngliche erkenntnistheoretische Absicht Husserls außer acht, die Heidegger der traditionellen Ontologie der Vorhandenheit zurechnet.

[74] Vgl. ebd. 131-139. Diese Husserl-Interpretation trifft offensichtlich nicht zu. Weder ist für Husserl das vom reinen Bewußtsein noematisch Vorgestellte grundlegend die materielle Welt oder etwa die res extensa, noch akzeptiert Husserl – ebensowenig wie Kant – den Cartesianischen Substantialitätscharakter des Seins des 'Ego cogito'. Richtig bleibt, daß Husserl das genuine Sein dieses 'Ego cogito' unbestimmt läßt.

vom reinen transzendentalen Ego die Bestimmung der Faktizität des einzelnen Ich in seiner konkreten Existenz[75]; Husserl folgt nach Heidegger damit offensichtlich nur seinem Ideal der Wissenschaft und der logischen Erkenntnis und konzipiert das reine Ich im Grunde als allgemeines und abstraktes, dessen Seinsart ganz unbestimmt bleibt.

In diesen Auseinandersetzungen mit Husserl ist für Heidegger das reine oder transzendentale Ego inhaltlich im wesentlichen der Jamessche Bewußtseins- oder Erlebnisstrom.[76] Wie dies zugleich das Ich als Prinzip konstituierender reiner Leistungen und ihrer Noemata sein kann, wie sich daraus ferner Selbstbeziehung soll ergeben können, bleibt in Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl offen.

Anders als Husserl hat dagegen Kant nach Heideggers Auffassung wenigstens ansatzweise den Seinssinn des transzendentalen Ich bestimmt. Das transzendentale Ich, das nicht als Bewußtseinsstrom, sondern als denkende, Zeithorizonte als Gegenstandshorizonte bildende Spontaneität begriffen wird, gilt Heidegger als beständig seiend; in dieser Weise seiend, bildet es sich in den reinen von ihm konstituierten Zeitbestimmungen, die für Kant die transzendentalen Schemata sind, die Horizonte seines Verstehens von Seiendem, nämlich, wie Heidegger deutet, von Vorhandenem vor. In einer eigenständigen "Vervollständigung" der Kantischen Theorie erklärt Heidegger, dies traditionell-ontologisch gefaßte, konstituierende reine Ich sei die Zeit selbst als Grund der reinen Zeitbestimmungen, die zugleich die Bedeutung von Gegenständlichkeitsbestimmungen haben. So ist für Heidegger die Kantische Theorie der Subjektivität gegenüber derjenigen Husserls die grundlegendere und konsequentere; sie wird für ihn innerhalb der Tradition zu einem Pendant des von ihm selbst konzipierten Verhältnisses von Sein und Zeit auf dem Boden der Ontologie der Vorhandenheit.[77]

---

[75] Vgl. *E. Husserl: Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962. Bes. 274f, 600-603, bes. 601f; vgl. dazu *W. Biemel: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*. In: *Husserl*. Hrsg. von H. Noack. Darmstadt 1973. 282-315, bes. 308ff, ebenso *O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. Aufl. Pfullingen 1990. 77ff; vgl. auch *ders.: Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg und München 1992. 186ff.

[76] Vgl. *M. Heidegger: Prolegomena*. 133, 137 u.ö.

[77] Vgl. Heideggers persönliche Bemerkung am Ende der Vorlesung vom Wintersemester 1927/28: "Als ich vor einigen Jahren die 'Kritik der reinen Vernunft' erneut studierte und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung der Richtigkeit des Weges, auf dem ich suchte." *M. Heidegger: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 25. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt a.M. 1977. 431. Zu Heideggers Kant-Interpretation vgl. vor allem dessen Werk: *Kant und das Problem der Metaphysik* (zuerst: 1929). 2. Aufl.

Hintergrund dieser teilweise positiven Deutung Kants und der Kritik an Husserl ist Heideggers Auffassung, das transzendentale Ich, sei es nun in Kants, sei es in Husserls Bestimmung, müsse eine originäre ontologische Qualifikation erhalten, die dann letztlich nicht mehr der traditionellen Ontologie der abstrakten Vorhandenheit verhaftet bleiben dürfe, sondern die das ursprüngliche Sich-Verhalten des Selbst als In-der-Welt-Sein erfassen müsse; dies sei die Grundlage aller Bestimmungen von genuinen Leistungen oder Befindlichkeiten des Selbst. Kant ebenso wie Husserl haben freilich einen solchen Vorrang der Ontologie bestritten, und zwar nicht nur, weil sie etwa in der Ontologie der Vorhandenheit befangen blieben; die Bestimmung von Seinsweisen setzt vielmehr den begründeten Begriff desjenigen voraus, dem sie zuerkannt werden; solche Bestimmung und damit die Ontologie kann daher keine absolut-erste Grundlage sein.[78] Deshalb soll auch die folgende Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle zunächst unabhängig von ontologischen Fragestellungen durchgeführt werden; solche Fragen sind erst nach der Explikation von Sinn und Struktur der jeweiligen Selbstbewußtseinsmodelle zu stellen und dann auch allgemein sowie unter spezieller Berücksichtigung des Geist-Körper-Problems zu beantworten. Ferner hätte insbesondere Kant, weniger entschieden auch Husserl, den Fundierungssinn des konkreten, faktischen, einzelnen Selbst in seiner ontologischen Bedeutung zurückgewiesen. Solche Untersuchungen setzen vielmehr prinzipielle Bestimmungen der Subjektivität und ihrer Selbstbeziehung schon voraus.

Heidegger vermißt also bei Husserl eine ontologische Bestimmung der genuinen Seinsart des transzendentalen Ego; eine solche habe Kant in Grundlinien zwar konzipiert; Kant bleibe dabei aber der Ontologie der Vorhandenheit

---

Frankfurt a.M. 1951. Zur Darlegung der Subjektivitätsproblematik in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, auch mit Husserl möge der Hinweis erlaubt sein auf die Abhandlung des Verfassers: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. 89-122.

[78] Die Seinsweise eines relativ konstanten Bestehens im Wechsel der Zustände sprechen wir in der alltäglichen Erfahrung einem körperlichen Ding zu, wenn wir es inhaltlich hinreichend bestimmt haben; die Seinsweise einer Zuhandenheit sprechen wir einem Gerät als "Zeug" zu, nachdem wir seine Beschaffenheit und seine teleologische Funktion bestimmt haben; die Seinsweise der "Existenz" in Heideggers Sinne sprechen wir dem Dasein als dem konkreten Selbst zu, nachdem wir es in seinen Grundbestimmungen des Sich-selbst-Verstehens erfaßt haben. Sein – auch seine Modifikationen in Seinsweisen – ist eben, wie Kant sagt, "kein reales Prädikat" (*Kritik der reinen Vernunft* B 626). – Deshalb knüpft übrigens die unten entwickelte Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle auch nicht an W. Cramers von Leibniz und – mit Modifikationen – teilweise von Husserl ausgehende Ontologie der Subjektivität an (vgl. *W. Cramer: Grundlegung einer Theorie des Geistes*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1965).

verhaftet, die Seiendes nur als Gegenstand logischer, theoretischer Erkenntnis betrachte.[79] Diese detaillierte und argumentativ komplexe Kritik macht aber nicht Subjektivitätstheorie überhaupt unmöglich. Entgegen Heideggers späterer Selbstinterpretation, schon sein Ansatz in *Sein und Zeit* sei generell subjektkritisch[80], bestimmt er selbst in der früheren Zeit diesen Ansatz offensichtlich als Subjektivitätstheorie in spezifischer, neuer Bedeutung. Ihre Aufgabe bestehe darin, das Dasein nicht als bloßes 'Ich denke', sondern als konkretes Selbst und als In-der-Welt-Sein in seiner Faktizität und Geschichtlichkeit und damit in seinem ursprünglichen, nach Heidegger nicht-theoretischen Sinne auf seine genuin es charakterisierenden ontologischen Bestimmungen hin auszulegen. Dabei gilt es, wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausdrücklich erklärt, die "*Subjektivität des 'geschichtlichen' Subjekts*"[81] zu erfassen. Dem entspricht in *Kant und das Problem der Metaphysik* (von 1929) die Forderung einer "reinen Phänomenologie der Subjektivität" oder einer originären Bestimmung der "Subjektivität des Subjektes"[82]. Die Neuartigkeit dieses Unternehmens betont Heidegger mit dem Programm einer "*von der ganzen Tradition freien ontologischen Interpretation des Subjekts*"[83]. Seine fundamentalontologische Explikation des konkreten Daseins als In-der-Welt-Seins wird von ihm selbst also durchaus als Subjektivitätstheorie angesehen, wenn diese sich auch von der gesamten Tradition – offenbar der Ontologie der Vorhandenheit und des theoretischen Erkennens – abzuheben sucht.

Heidegger kritisiert hierbei die vom Idealismus und vom Neukantianismus favorisierte Bestimmung, die insbesondere bei Rickert statisch bleibt, daß ein Subjekt sich notwendig immer auf ein Objekt beziehen müsse; damit werde die Intentionalität des Subjekts in ihrem dem Dasein selbst zugehörigen Richtungs-

---

79 Theoretisches Erkennen und logisches Urteilen ist für Heidegger ein defizienter Modus des In-der-Welt-Seins, nämlich des "Verfallens" an innerweltlich Gegebenes; dahinter steht ein eigener phänomenologisch-existentialer Wahrheitsbegriff. Vgl. dazu jetzt eingehend und auch kritisch *D.O. Dahlstrom: Das logische Vorurteil.* Bes. 265-295; zur Kritik dieser Heideggerschen Lehre sei auch der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verfassers in: *Selbstbewußtseinsmodelle.* Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. Bes. 118ff.

80 Vgl. z.B. *M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit* (zuerst: 1943). 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1967. 29; auch *ders.: Was ist Metaphysik?* (1929) 7. Aufl. Frankfurt a.M. 1955. 13, 15 (aus der Einleitung von 1949) u.ö.; ebenso *ders.: Über den Humanismus* (1946). Frankfurt a.M. 1975. 17.

81 *M. Heidegger: Sein und Zeit.* 8. Aufl. Tübingen 1957. 382 (§ 73).

82 *M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik.* 84, 198, vgl. 194.

83 *M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Bd 24. 207, vgl. 238 u.ö. Vgl. auch *ders.: Vom Wesen des Grundes* (zuerst: 1929). 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1955. 42. Vgl. hierzu z.B. *V. Vitiello: Non dividere il Sì dal No.* Tra filosofia e letteratura. Bari 1996. 36ff.

und Erschließungssinn ebenso vernachlässigt wie der spezifische ontologische Sinn des Selbstseins des Daseins, das sich nicht eigentlich Objekt sei.[84] Ebensowenig wird nach Heidegger das Subjekt seiner inne und bezieht sich ursprünglich in Vorstellungen auf sich selbst durch Reflexion. Der zweite reflektierende Akt, der sich auf den ersten nichtreflexiven richtet, thematisiert zwar das agierende Subjekt; aber er erschließt es nicht; es muß zuvor schon seiner inne sein, damit eine Reflexion des Subjekts auf *sich* stattfinden kann. Es wird sich unten freilich zeigen, daß trotz vielfältiger Kritik ein Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein als komplexe Struktur von Selbstbeziehung sehr wohl möglich ist.

Sowohl aus Heideggers Auseinandersetzung mit Kant vor allem in seinen Marburger Vorlesungen als auch aus Darlegungen von *Sein und Zeit* läßt sich ersehen, daß manche Typen der Selbstbeziehung und manche Selbstbewußtseinsmodelle in allgemeiner Weise deskriptiv vorgeprägt sind, ohne daß sie freilich eigens thematisch untersucht würden. So erblickt Heidegger in Kants Prinzip des 'Ich denke', das sich auf Anderes, auf gegebenes Mannigfaltiges richtet, zugleich ein unthematisches "Mitenthülltsein des Selbst".[85] Verbleibt dies noch auf dem Boden der Ontologie der Vorhandenheit, so zeigen seine eigenen Analysen des Besorgens des Daseins von weltlich Zuhandenem, daß das Dasein, das mit seiner Aufmerksamkeit und Tätigkeit bei solchem Besorgten ist, gleichwohl darin unthematisch seiner irgendwie inne ist, wie letztlich die Sorge als Existential des Daseins zeigt. Diese Phänomene werden sich als dem phänomenologischen Horizontmodell von Selbstbewußtsein zugehörig erweisen.

Heideggers Deskriptionen und Bestimmungen der Befindlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* deuten auf eine andere grundlegende Selbstbeziehungsweise hin, auf das Inne-Sein seiner selbst in thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung. Dies gilt insbesondere für die Grundbefindlichkeit, die nach Heidegger die Angst ist; in ihr wird das konkrete Selbst des Daseins unmittelbar vor sich gebracht in der Nichtigkeit aller seiner Weltbezüge.[86] Dies ist ein signifikantes Beispiel für eine Struktur von Selbstbeziehung, die durch thematische Unmittelbarkeit, und zwar speziell in der Art der holistischen Befindlichkeit ausgezeichnet ist. – In beiden Selbstbeziehungsweisen, die Heidegger be-

---

[84] Vgl. hierzu und zum Argument gegen ursprüngliche Selbstbeziehung durch Reflexion *M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Bd 24. 221ff, 225f; vgl. auch *ders.: Logik*. Die Frage nach der Wahrheit. In: *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Bd 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a.M. 1976. 331f.

[85] *M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Bd 24. 224f; vgl. auch *ders.: Logik* (s. vorige Anm.). 339. Vgl. zum Folgenden *ders.: Sein und Zeit*. Bes. 52-62 (§§ 12f), 191ff (§ 41) u.ö. – Vgl. auch unten die Darlegung der Vorprägungen des phänomenologischen Horizontmodells im ersten Abschnitt von Teil 2.

[86] Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit*. Bes. 184-191 (§ 40), auch *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 400ff. Zu näheren Erläuterungen s. T 2. Abschnitt II.

schreibt und intuitiv erfaßt, ist sowohl die Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung als auch die Selbstbeziehung durch Reflexion vermieden.

Läßt die Subjektkritik des frühen Heidegger also durchaus noch eine Theorie der konkreten Subjektivität zu, die sich überdies in der Charakterisierung bestimmter Selbstbeziehungsweisen als fruchtbar auch für eine Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle erweist, so kritisiert der spätere Heidegger in seiner Lehre von der Metaphysikgeschichte als Seinsentzugsgeschichte jede Theorie der Subjektivität. Die Diagnose der Seinsvergessenheit, die der frühe Heidegger vornehmlich noch auf die philosophischen Richtungen seiner Gegenwart und seiner unmittelbaren Vergangenheit bezog, wird nun universalisiert und im Prinzip auf die ganze europäische Philosophie ausgedehnt. Seinsvergessenheit besagt nun jedoch nicht mehr nur die Vernachlässigung der Ontologie als Grundlegungstheorie der Philosophie, sondern ein Nichtdenken des Seins selbst in seiner Differenz zum Seienden, obwohl Sein doch erst Seiendes in der Mehrfältigkeit seiner Bestimmungen ermöglicht.

Solches Nichtdenken des Seins, wie es nach Ansicht des späteren Heidegger alle Metaphysik durchzieht, ist nun die Voraussetzung für eine generelle Subjektivitätskritik. Metaphysik ist für den späteren Heidegger geradezu dadurch charakterisiert, daß sie nur Seiendes in seinen wesentlichen Bestimmungen denkt, nicht aber das Sein selbst, durch das es Seiendes erst gibt, und auch nicht den Unterschied von Sein und Seiendem, die ontologische Differenz. Es gilt daher für Heidegger, Wege zu einem Denken des Seins und des Unterschieds von Sein und Seiendem in einem "anderen Anfang" wieder zu erschließen nach dem ersten Anfang bei den Vorsokratikern, der nur zur Seinsvergessenheit geführt habe.[87] In seiner späteren Selbstinterpretation vertritt Heidegger die Auffassung, daß solches Seinsdenken im Grunde schon mit dem Ansatz der Fundamentalontologie anvisiert sei, diese also nicht als eine Art von Subjek-

---

[87] Vgl. dazu z.B. *M. Heidegger: Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41).* In: *Ders.: Vorträge und Aufsätze* (zuerst: 1954). 5. Aufl. Pfullingen 1985. 223-248; s. auch die Angaben in der folgenden Anm. Vgl. zum genannten Problem *Werner Marx: Heidegger und die Tradition.* Stuttgart 1961. Bes. 209-252 und *W. Schulz: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.* In: *Heidegger.* Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. von O. Pöggeler. 2. Aufl. Köln und Berlin 1970. 95-139, bes. 117ff. Vgl. auch *H.-G. Gadamer: Der Weg in die Kehre.* In: *Ders.: Heideggers Wege.* Tübingen 1983. 103-116. Vgl. neuerdings hierzu *A. Rosales: Übergang zum anderen Anfang.* Reflexionen zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie". In: Recherches Husserliennes 3 (1995). 51-83, ebenso *W. Beierwaltes: Heideggers Rückgang zu den Griechen.* Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss. München 1995; auch schon *ders.: Identität und Differenz.* Frankfurt a. M. 1980. 131-143. Zur Rezeption des späteren und späten Heidegger im zwanzigsten Jahrhundert vgl. *O. Pöggeler: Neue Wege mit Heidegger?* In: *Ders.: Neue Wege mit Heidegger.* Freiburg und München 1992. Bes. 167ff, 178ff.

tivitätstheorie aufgefaßt werden dürfe; ebenso erklärt er, daß er auch in seinem späteren Ansatz an der Bestimmung des Seinsverstehens des Daseins festhalte. In der Fundamentalontologie hatte er die grundlegenden Bestimmungen desjenigen Seienden entwickelt, als das sich das Dasein selbst versteht und von dem aus erst Bestimmungen von Seiendem überhaupt konzipiert werden können; hierbei deutete sich die Zeit schließlich als der Horizont des Seins an; aber da Heidegger nach seiner späteren Ansicht im fundamentalontologischen Ansatz noch "metaphysisch" dachte, konnte die Explikation des Seins selbst aus der Zeit nicht gelingen. Alles Verstehen von Seiendem in seinen Grundbestimmungen durch das Dasein kommt freilich, wie der spätere Heidegger lehrt, nur zustande, insofern Sein selbst sich zu verstehen gibt, d.h. insofern es sich in der Aletheia als Unverborgenheit "lichtet"; das Verstehen und Bestimmen des Seienden durch das Dasein als dem "Ort", an dem Sein anwesend ist, wird also allererst – dies ist, kurz gesagt, Heideggers "Kehre"[88] – ermöglicht durch das Sich-Entbergen des Seins in der Aletheia, und dies ist ein geschichtliches Ereignis, das in der abendländischen Metaphysik geschieht. In diesem Ereignis waltet nach Heidegger allerdings zugleich ein Sich-Verbergen des Seins, das sich als es selbst in der "Lichtung" ebenso zurückhält. Weniger mythologisch ausgedrückt, entzieht sich Sein ebensosehr dem metaphysischen Verstehen des Daseins, da dieses dem Verweisungssinn der Aletheia auf das Seiende hin folgt und nur das Seiende denkt, sich damit aber gerade vom Sein selbst abwendet.

In der Geschichte der Metaphysik, die nach diesem Ansatz Heideggers ein Ereignis des Seins ist, verstärkt sich dieser Grundzug des Denkens der alleinigen Bestimmung des Seienden unter Abwendung vom Sein. Er gelangt zur Vollendung, wenn in der grundlegenden Bestimmung des Seienden die letzte Erinnerung an dasjenige, was Seiendes erst ermöglicht, verschwunden ist; dies geschieht nach Heidegger mit zunehmender Konsequenz in der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie. Schon für Kant war Seiendes, wie Heidegger deutet, nicht nur bloßer Gegenstand des denkenden Ich; vielmehr werde die Gegenständlichkeit des Gegenstandes – gemäß der Kantischen transzendentalen Deduktion der Kategorien – allererst vom 'Ich denke' gesetzt und konstituiert. Im deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, wurde dann nach dieser Deutung die Selbstvergewisserung des denkenden, ja letztlich nur noch sich denkenden Subjekts in der Hervorbringung der Gegenständlichkeit und im vollständigen Begreifen der von ihm konstituierten Gegenstände absolut. Die letzte Erinnerung an das Sein als Grund des Seienden, das, wie Heidegger es konzi-

---

[88] Vgl. hierzu z.B. *M. Heidegger: Über den Humanismus*. 16ff, 24, auch *ders.: Vom Wesen der Wahrheit*. 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1967. Bes. 28f, allgemeiner *ders.: Überwindung der Metaphysik*. In: *Ders.: Vorträge und Aufsätze* (s. vorige Anm.). 67-95. Zum *Humanismus*-Brief, zur "Kehre" sowie zur Rezeption in Frankreich vgl. *T. Rockmore: Heidegger and French Philosophy*. Humanism, Antihumanism and Being. London und New York 1994. 94ff, 104ff.

piert, von sich her anwest und sich dem "Vernehmen" des Daseins erst zu verstehen gibt, ist damit ausgelöscht.[89]

Die entschiedene Konsequenz der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität erblickt der spätere Heidegger dann in Nietzsches Umkehrung der Metaphysik durch dessen Lehre vom Willen zur Macht. Das unbedingt gewordene Subjekt tritt nach Heidegger als Wille in die ihm eigene geschichtliche Wirklichkeit; Seiendes ist für diesen nur noch als von ihm Geschaffenes. Damit aber ist die Herrschaft der Technik begründet, in der es keine Physis im griechischen Sinne, kein von sich her aufgehendes Seiendes mehr gibt. Das "unbedingte Wesen der Subjektivität" qualifiziert Heidegger dabei – mit einer Erinnerung an Nietzsches Rede von der "blonden Bestie" – als "brutalitas der bestialitas" ab.[90] Damit nimmt Heidegger Erfahrungen seiner Zeit auf, in die er zugleich verstrickt war und blieb; und er gelangt zu der seinsgeschichtlichen, ereignisdiagnostischen, aber nicht ethisch-kritischen These, die "Vernutzung" alles Seienden durch den Willen zur Macht sei in den Weltkriegen geschehen; in ihrem Gefolge schließlich werde auch der Unterschied zwischen Krieg und Frieden hinfällig.[91]

Die letzten Äußerungen zeigen den epochalen und politischen Zusammenhang in Heideggers Denunzierung der Subjektivität. Dabei wird die Konzeption von Subjektivität nicht eigentlich kritisiert; auf die Theorien der Subjektivität geht der spätere und späte Heidegger – anders als der frühere – argumentativ gar nicht mehr ein. Sie sind ihm vielmehr geschichtliche Dokumente sich

---

[89] Vgl. *M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* In: *Ders.: Gesamtausgabe.* Abt. III. Bd 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1989. Bes. 198ff, 424ff; *ders.: Nietzsche.* 2 Bde. Pfullingen 1961. Bd 2. 296ff, 471f u.ö., auch *ders.: Überwindung der Metaphysik* (s. vorige Anm.). – Auch in seiner späteren und späten Lehre behält Heidegger phänomenologische Bestimmungen des Seienden bei; es gilt ihm als das sich von sich her Darbietende, das sich zu verstehen gibt, das von sich her aufgeht, wie Heidegger die griechische Physis deutet. Das entsprechende Verstehen des Daseins, das Noein, ist dann ein Aufnehmen und Vernehmen, das nur, da es jeder konstituierenden Spontaneität entbehrt, nach Analogie mit der menschlichen Anschauung vorgestellt werden kann, während Kant und die Idealisten das Verstehen von Seiendem gerade als Leistung einer intellektuellen Spontaneität auffaßten. Solche Konzeption des Seienden und des vernehmenden Verstehens liegt Heideggers Ansatz des Seinsdenkens zugrunde.

[90] *M. Heidegger: Nietzsche* (s. vorige Anm.). Bd 2. 200. Es versteht sich, daß diese metaphysikgeschichtliche, z.T. ontologische Nietzsche-Deutung und deren zeitdiagnostische Anwendung mehr über Heideggers Auffassungen verraten als über Nietzsches Konzeption.

[91] *M. Heidegger: Überwindung der Metaphysik.* 88f. In dieses düstere Bild aus der Nachkriegszeit und der Zeit des sogenannten kalten Krieges (im Jahre 1954) gehört auch die Äußerung: "Der Untergang hat sich schon ereignet" (ebd. 69), wobei nicht ganz eindeutig wird, welcher Untergang eigentlich gemeint ist.

verschärfender Seinsvergessenheit bis hin zur völligen "Irre" und Unwahrheit in seiner Gegenwart; und dies begreift er als vollständigen Seinsentzug.

Es ist offenkundig, daß eine solche Stellungnahme zu Konzeptionen und Theorien der Subjektivität als Dokumenten der "Irre" nicht immanent ist; sie hat allenfalls Bedeutung für Anhänger von Heideggers Lehre. Aber nicht nur jene Kritik ist damit stark prämissenbelastet und zudem phänomenfern; auch diese Lehre anzunehmen, dürfte schwerfallen; nur drei Gründe seien dafür genannt: Zum einen wird Seiendes ohne nähere Begründung als sich von sich her Zeigendes und von sich her Aufgehendes gedacht, das es nur zu vernehmen gelte[92]; hiermit folgt Heidegger, auch wenn er sich gelegentlich kritisch dazu äußert, dem Modell des phänomenologischen Intuitionismus, das kein Denker der klassischen deutschen Philosophie akzeptiert hätte und durch das deren Spontaneitätsmodelle im Begreifen von Seiendem auf keine Weise widerlegt werden. Zum anderen versteht Heidegger "Sein" ausdrücklich nicht als dasjenige, was allem Seienden, sofern es ist, zukommt; denn dann wäre es, wie er betont, nur ein leeres Allgemeines wie in der überlieferten, von ihm abgelehnten Ontologie.[93] Sein ist für ihn vielmehr nicht Seiendes, aber doch nicht schlechthin Nichts, sondern dasjenige, was es erst ermöglicht, daß es Seiendes gibt. Aus Heideggers Umschreibungen, die auch die Interpretation von Hölderlins Dichtung einbeziehen, nach der der Dichter auf jenes Unsagbare als Heiliges zielt, läßt sich entnehmen, daß er Sein als undenkbare, noch verborgene, wohl numinose Macht vorstellt – analog, wenn auch begrifflich nicht genau entsprechend dem undenkbaren und unsagbaren überseienden Einen der Neuplatoniker, das Seiendes erst hervorgehen läßt; solches undenkbare überseiende Eine ist für Neuplatoniker wie z.B. Nikolaus von Kues der "Deus", der, wenn er nicht als offenbarer vorgestellt wird, für die reine philosophische Spekulation in der negativen Theologie mit ihren gestaffelten Negationstypen letztlich ein "absconditus" bleibt. Solche Philosophie, die nicht nur als Präfiguration, sondern auch als Präzision des Heideggerschen Denkens angesehen werden kann, gehört aber eindeutig der viel gescholtenen Metaphysik im überlieferten Sinne zu.[94] Ohne daß Heidegger die Wiederaufnahme von Teilen solcher Metaphysik offenbar deutlich war, erwartet er in der Zukunft eine Art Offenbarung, und zwar von Göttern oder auch eines Gottes analog der Prophetie Höl-

---

92 Vgl. dazu oben Anm. 89.

93 Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit.* 2ff (§ 1); *ders.: Beiträge zur Philosophie.* Bd 65. 256, 258 u.ö.

94 Derridas im Kern ebenfalls subjektkritische Meditationen über Negativität im Anschluß an die negative Theologie speziell des Pseudo-Dionysios und an Heideggers Seinslehre bleiben hinter der Subtilität der neuplatonischen Negationstypen zurück und klären die Subjektivitätsfragen jedenfalls nicht; vgl. *J. Derrida: Wie nicht sprechen.* Verneinungen (*ders.: Comment ne pas parler.* Dénégations. In: *Ders.: Psyché.* Paris 1987). Übersetzt von H.D. Gondek. Hrsg. von P. Engelmann. Wien 1989.

derlins von der Wiederkehr der Götter. Damit freilich weicht Heidegger offensichtlich in Mythologie aus. Drittens fordert Heidegger zwar, daß man eine ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem ursprünglich denken müsse; aber er deutet nur an, daß es sich hierbei begrifflich um ein Verhältnis Verschiedener handelt, die ungleichartig sind; es werden keine grundlegenden Bestimmungen entwickelt, die jenes Verhältnis zu erfassen erlauben, und es wird nicht geklärt, aus welchem Denken diese Gedankenbestimmungen hervorgehen. Solches könnte, wie nur hinzugefügt sei, eine Theorie rein denkender Subjektivität eher leisten.

Die Skizzierung dieser Gründe dürfte deutlich werden lassen, daß Heideggers Seinsdenken und seine Lehre von der Metaphysikgeschichte als Seinsentzugsgeschichte gravierende Schwierigkeiten mit sich bringt. Da seine herbe Abweisung von Subjektivitätskonzeptionen als Auffassungen, die Dokumente der "Irre" seien, keine immanente und keine argumentative Kritik darstellt, sondern die Annahme jener problemreichen Position seines späteren Denkens zur Voraussetzung hat, dürfte auch diese Version des ontologischen Einwandes, wie er hier allgemein genannt wurde, keinerlei Widerlegung und keinerlei Erweis einer gegenwärtigen oder zukünftigen Unwahrheit von Subjektivitätstheorie sein.

Auch der ontologische Einwand stellt also in seinen verschiedenen Varianten keinen Beweis der Unmöglichkeit einer Subjektivitätstheorie dar. Bei Nicolai Hartmann besteht die Voraussetzung der Gültigkeit seiner Kritik in der Annahme einer allgemeinen Ontologie, die jeder Theorie einer Subjekt-Objekt-Beziehung und jeder Subjektivitätstheorie vorangehen soll. Die Subjektkritik des frühen Heidegger richtet sich vor allem gegen das Ontologiedefizit in Husserls Subjektivitätstheorie, macht aber Subjektivitätstheorie nicht überhaupt unmöglich; vielmehr führt der frühe Heidegger sie selbst aus als Theorie der konkreten Subjektivität. Die Lehre aber von der Metaphysikgeschichte als Seinsentzugsgeschichte und die darin eingebettete Konzeption von der "Irre" aller Subjektivitätstheorie setzt das spätere Seinsdenken Heideggers voraus. Obwohl Hartmann ebenso wie Heidegger durchaus kennen, was sie kritisieren oder abwehren, sind ihre Kritiken bzw. Zurückweisungen nicht immanent, sondern nur Entgegensetzungen von außen und gründen in Prämissen, die, wie sich wohl gezeigt hat, mit z.T. schwerwiegenden Problemen belastet sind.

IV. Analytische Einwände

(Russell, Wittgenstein, Ryle, Rorty, Dennett, Nagel u.a.)

Die Einwände der analytischen Philosophie lassen sich kaum auf ein Grundmuster zurückführen, das dann in Versionen nur variiert würde; die analytische Philosophie selbst scheint derzeit zu diffundieren, so daß sich gewisse Zweifel anmelden, ob es sich bei ihr noch um eine klar abgesteckte, in sich einheitliche Richtung handelt. Gemeinsam ist den vielfältigen analytischen Bemühungen in der Regel der Rekurs auf ihre bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts zurückreichenden Ursprünge; sie begann als neo-empiristische Lehre, in der die philosophischen Motive ebenso wie die Anknüpfungen insbesondere an Hume – und dies gilt gerade für die Problematik des Selbstbewußtseins – noch ganz offenkundig waren. In der Folge gliederte sie sich vor allem in analytische Wissenschaftstheorie und sprachanalytische Philosophie sowie in deren Mischformen auf; hierbei nahm sie in der Regel die strenge Form einer empiristischen Schulphilosophie an, die sich bevorzugt bescheidenen und überschaubaren, mit Beobachtungen und Wahrnehmungen eng zusammenhängenden Fragen zuwandte, weil sie wenigstens diese für lösbar hielt. Heute zeigt sie offenbar Auflösungserscheinungen, da sie sich einerseits in immer technischer und detaillierter werdende Einzeluntersuchungen verliert und andererseits unter Aufgabe der strengen Form in narrativem Stil und ohne definitive Lösungsangebote wieder grundsätzliche Fragen und Entwürfe erörtert, dabei natürlich immer von der bisherigen Entwicklung der analytischen Philosophie ausgeht. Hier seien nun mit analytischen Einwänden pragmatisch nur repräsentative Kritiken am Begriff des Selbstbewußtseins, des Ich oder der Person gemeint, die der analytischen Philosophie zugeordnet werden oder sich ihr selbst zuordnen. Es sind dies 1. ein sprachanalytischer Einwand aufgrund einer bestimmten Auslegung des Gebrauchs der 'ersten Person', 2. ein behavioristischer Einwand, 3. ein funktionalistisch-physikalistischer Einwand sowie 4. ein physiologisch-psychologischer Einwand gegen die Einheit einer Person. Bestritten wird in ihnen jeweils die eigenständige Bedeutung und damit die eigenständige Entität eines konkreten, empirischen Ich und seines Selbstbewußtseins. Der Begriff eines transzendentalen oder reinen Ich gilt in diesen generell empiristischen Einwänden ohnehin als obsolet; er wird entschieden als cartesianisches Lehrstück aufgefaßt und damit als wesentlicher Bestandteil einer altmodischen Ansicht, die man nach Überzeugung fast aller Analytiker unter gar keinen Umständen hegen darf. – Auch hier sollen nicht in abstrakter Weise Theorierichtungen unterschieden werden, unter denen dann auch solche sein könnten, die

vielleicht niemand vertreten hat, sondern nur Grundrichtungen, für die einzelne Autoren repräsentativ einstehen, die von diesen allerdings teilweise, was dann hier im Hintergrund bleiben muß, mit anderen Argumenten gemischt und in weitere Zusammenhänge gebracht wurden.

1. Der sprachanalytische Einwand aufgrund einer bestimmten Analyse des *'Erste-Person'-Gebrauchs* besagt, daß die 'ich'-Rede in Sätzen nicht auf eine bestimmte, selbständig existierende Person oder ein selbständig existierendes konkretes Ich verweist. Dieser Einwand steht bei Bertrand Russell im Horizont deskriptiv-psychologischer Untersuchungen. Nachdem er zunächst die Lehre von der unmittelbaren Vertrautheit des Ich mit sich vertreten hatte,[95] ging er bald danach zur Kritik an einer eigenständigen Bedeutung des empirischen Selbst über. In kritischer Aufnahme von Untersuchungen Brentanos und Meinongs äußert Russell die Auffassung, die einzelnen Bewußtseinsakte oder Gedanken seien von deren jeweiligem Inhalt nicht abtrennbar und damit auch nicht eigens als abtrennbare erfahrbar.[96] Doch sind nach Russell nicht nur Bewußtseinsakte nicht eigens erlebbar; dies gilt seiner Ansicht nach überhaupt vom konkreten Selbst oder Ich als Subjekt jener Akte; es ist, wie er mit deutlicher Anknüpfung an Hume erklärt, nichts als eine Art "Bündel" von Vorstellungen[97], das nicht etwa als eigenständige Entität Inhalt einzelner Erlebnisse oder Erfahrungen sein kann. Dies sucht Russell am besonderen Fall des sprachlichen Gebrauchs der 'ersten Person' nachzuweisen. Der Gebrauch von Personalpronomina in Sätzen wie: "ich denke", "du denkst", "Mr. Jones denkt" gehe fehl, wenn dadurch auf ein erfahrbares Subjekt als Moment eines einzelnen Gedankens verwiesen werden solle. Die pronominale Rede und zuerst die 'ich'-Rede sei vielmehr eine irreführende grammatische Gewohnheit.[98] Russell schlägt wie Lichtenberg – ohne ihn zu nennen – anticartesianisch vor, man

---

[95] Vgl. oben S. 34. Zu Russells Entwicklung in dieser Frage vgl. eine Skizze von *H. Sluga: "Das Ich muß aufgegeben werden."* Zur Metaphysik in der analytischen Philosophie. In: *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann. Stuttgart 1988. 435-456. Bes. 436-442.

[96] Vgl. *B. Russell: The Analysis of Mind* (zuerst 1921). 10. Aufl. London und New York 1971. 14ff. – Daß diese Auffassung so nicht zutrifft, läßt sich z.B. aus zahlreichen Deskriptionen Husserls entnehmen, nach denen sich verschiedene Bewußtseinsakte wie Gewißsein, Glauben, Vermuten u.ä. sowie deren Negate auf denselben Inhalt bzw. dasselbe intentionale Objekt beziehen können, nach denen sich aber auch einer und derselbe Bewußtseinsakt solchen Fürwahrhaltens auf verschiedene Inhalte oder intentionale Objekte beziehen kann.

[97] Vgl. z.B. ebd. 18.

[98] Vgl. auch etwa *B. Russell: An Outline of Philosophy* (zuerst: 1927). 8. Aufl. London 1961. 171ff, 218ff.

solle eher sagen: "es denkt".[99] Die mentalen Ereignisse müssen damit als ich-los verstanden werden.

Entscheidend für diese Konsequenz ist, wie leicht ersichtlich, nicht die sprachliche Analyse des Gebrauchs der 'ersten Person', sondern die von Russell vorausgesetzte philosophische Psychologie. Ähnliches wird sich auch bei anderen analytischen Subjektkritiken anhand des Gebrauchs der 'ersten Person' zeigen. Russell setzt für seine Kritik die Gültigkeit der Auffassung ich-loser mentaler Ereignisse voraus, da das Ich kein Erlebnisbestandteil solcher Ereignisse, daher nicht erfahrbar und insofern keine in sich einheitliche selbständige Entität sei; nur deshalb kann Russell behaupten, der Gebrauch der 'ersten Person' verweise irrtümlich auf eine solche Entität. Die dabei von ihm vorausgesetzte subjektkritische Sicht erinnert nicht undeutlich an den erörterten empirisch-psychologischen Einwand in der härteren, der Machschen Version. Dessen immanente Schwierigkeiten gelten dann freilich hier analog.

Im Vergleich zu späteren Arten der Subjektkritik in der analytischen Philosophie ist Russells Kritik freilich noch weniger radikal. Er läßt immerhin gegen den Begründer des Behaviorismus Watson Introspektion etwa bei Erinnerungen und Vorstellungsbildern zu, und er führt mentale Ereignisse nicht einfach auf materielle zurück oder behauptet, sie seien mit diesen identisch. Er behauptet allerdings auch nicht, daß deren Dualität objektiv oder aber nur methodisch für alle Zeit gelte. Seine "Metaphysik", in der seine zweifache, nämlich physikalische und psychologische Kausalbetrachtung der Welt gründet, ist im wesentlichen W. James' neutraler Monismus, auf den Russell sich ausdrücklich beruft.[100] Hierbei bleibt indessen die früher schon angedeutete Frage offen, ob nicht eine solche Erkenntnis des "neutralen Stoffs" der Welt dogmatisch ist und letztlich einer kritischen Erkenntnisrestriktion wie derjenigen Kants anheimfallen müßte.

Detaillierter als Russell untersucht L. Wittgenstein den Gebrauch der 'ersten Person'; seine Überlegungen sind für spätere analytische Bemühungen geradezu kanonisch geworden. Auch Wittgenstein ging zunächst von einer dem Subjekt gewogeneren Position aus. Er nahm im *Tractatus* noch ein "metaphysisches" oder besser: transzendentales Subjekt an, freilich nicht als Gegenstand, sondern nur als "Grenze" der Welt[101], so daß sich darüber eigentlich keine be-

---

[99] Vgl. *B. Russell: The Analysis of Mind*. 18; Russell fährt fort: "wie es regnet hier" und trivialisiert damit Lichtenbergs Vergleich: es denkt – wie "es blitzt", was immerhin die Assoziation an "Gedankenblitze" ermöglicht (vgl. *J.Chr. Lichtenberg: Aphorismen*. Hrsg. von A. Leitzmann. Bd 5. Berlin 1908. 128; vgl. Bd 3. Berlin 1906. 7ff. – Über die Nähe dieser Überlegungen zu Mach und damit zum empirisch-psychologischen Einwand s.o. T. 1. Abschn. I.

[100] Vgl. z.B. *B. Russell: The Analysis of Mind*. 22ff, 287ff u.ö. Zum Folgenden s. auch oben S. 28.

[101] Vgl. *L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung (zuerst: 1921). 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1969. Nr. 5.631ff. Zur Ent-

stimmenden Aussagen treffen lassen. Auch wenn die Unbestimmbarkeit eines solchen Subjekts und der Gedanke der "Grenze" an Natorps Konzeption erinnern, ist diese Auffassung vom Subjekt mit Kants oder Fichtes oder Husserls Begriffen des transzendentalen Ich in keiner Weise vergleichbar; der Sinn eines solchen Subjekts befindet sich hier auf der letzten Reduktionsstufe, bevor er überhaupt aus Wittgensteins Überlegungen verschwindet.

Vor dem Hintergrund der von ihm dann entschiedener vertretenen physikalistischen Auffassung, exakte Aussagen seien nur die naturwissenschaftlichen, gelangt Wittgenstein zu der an Machs Schlachtruf erinnernden These, das Ich müsse "aufgegeben werden"[102]. So vernichtend fällt das Urteil allerdings im Detail in Wittgensteins Analyse der Verwendung der 'ersten Person' und in seiner Unterscheidung eines Subjekt- von einem Objektgebrauch der 'ersten Person' nicht aus. Der Objektgebrauch macht das Ich in seinem Leibe eigens als Gegenstand in der Welt vorstellig, z.B. wenn jemand sagt, daß er – nach Wittgensteins Beispielen – zehn Zentimeter gewachsen sei oder daß er sich, d.h. seine körperliche Gestalt auf einer Fotographie wiedererkenne; im zweiten Beispiel wird deutlich, daß eine Identifizierung des Sprechers mit der abgebildeten Gestalt stattfindet. Solche Identifizierung ist aber nicht irrtumsfrei. Daher können solche Aussagen wahr oder falsch sein; immerhin, so läßt sich aus dieser Analyse schließen, gibt Wittgenstein damit zu, daß sie möglich sind ebenso wie der ihnen offensichtlich zugrunde liegende Akt der konkreten Selbstidentifikation. Allerdings gibt es hierbei keine Präferenz der 'ich'-Perspektive vor der 'er'-Perspektive. – Von diesem Objektgebrauch der 'ersten Person' unterscheidet Wittgenstein den Subjektgebrauch; hiermit meint er sprachliche Artikulationen genuin subjektiver Erlebnisse oder Zustände des Ich, deren es sich in solcher Artikulation unmittelbar und zweifelsfrei gewiß ist. Wittgenstein nennt das Beispiel, das in der folgenden analytischen Philosophie geradezu Geschichte gemacht hat, indem es variationslos immer und immer wiederholt wurde, und das doch so wenig über ein Subjekt und sein Selbstbewußtsein zu erkennen gibt: "Ich habe Schmerzen" mit der Spezifikation: "Ich habe Zahnschmerzen".[103] Hierbei findet nach Wittgenstein keine eigens vorgenom-

---

wicklung der Ich-Kritik bei Wittgenstein vgl. *H. Sluga: "Das Ich muß aufgegeben werden."* 442-456. Dieser Gedanke des "metaphysischen" Subjekts wird wohl überbetont, wenn man in bezug auf Wittgensteins frühere Phase von "Transzendentalismus" spricht.

[102] *L. Wittgenstein: Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'.* In: Philosophical Review 77 (1968), 282. Vgl. zum Folgenden *ders.: Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung* (*The Blue Book.* 1933-34). Hrsg. von R. Rhees, übersetzt von P. v. Morstein. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984. 106ff; auch *ders.: Philosophische Grammatik.* Hrsg. von R. Rhees. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1978. 102.

[103] Vgl. *L. Wittgenstein: Das Blaue Buch* (s. vorige Anm.). 106ff; vgl. ferner z.B. *ders.: Philosophische Untersuchungen* (*Philosophical Investigations.* Zweispra-

mene Identifikation des Sprechers mit sich statt; dieser bestimmt im Subjektgebrauch der 'ersten Person' nicht erst sich unter mehreren als denjenigen, der Zahnschmerzen hat; vielmehr weiß er darum unmittelbar und gewiß, es kann für ihn kein Zweifel daran bestehen, daß er selbst es ist, der Zahnschmerzen hat. Damit ergibt sich, daß solche Sätze irrtumsfrei, infolgedessen, wie man schließen kann, nicht falsch, aber eigentlich auch nicht unmittelbar wahr sein können; es sind keine Aussagen, sondern expressive Sätze, die Ausrufen, z.B. Schmerzensausrufen vergleichbar sind, aber einen artikulierten, für andere verständlichen Sinn haben.

Diese von Wittgenstein angedeutete, aber nicht zu Ende geführte Bestimmung der Eigenart solcher Sätze mit dem Subjektgebrauch der 'ersten Person' hat eine Flut von Essays unter den Gelehrten der analytischen Schule hervorgerufen, die diese Eigenart genauer zu fassen suchten; nach Tugendhat z.B. sind sie nichtkognitive Sätze, die gleichwohl richtig oder unrichtig verwendet werden können und die dann auch wahr sind, wenn ein Satz in der 'dritten Person', der von jenem sich in der 'ersten Person' Mitteilenden den gleichen Sachverhalt aussagt (z.B. er – gemeint bin ich – hat Zahnschmerzen), wahr ist.[104] Doch gerät in dieser Diskussion über die Struktur und Eigenart solcher Sätze das ursprüngliche Problem in den Hintergrund, welche Bedeutung hierin der 'ich'-Rede eigentlich zukommt.[105]

Wenn Sätze mit der 'ich'-Rede im Subjektgebrauch nicht privatsprachlich und damit für andere unverständlich werden sollen, müssen sie in ihrem Sinn

---

chige Ausgabe, übersetzt von G.E.M. Anscombe, hrsg. von G.E.M. Anscombe und R. Rhees. Oxford 1953, verfaßt von Wittgenstein 1934-36). Frankfurt a.M. 1967. Nr. 244ff, 404ff u.ö.

[104] Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. 128ff.

[105] Jene Gelehrten der analytischen Schule werden einige Erinnerungshinweise wohl nicht übelnehmen, die zeigen, daß solche Untersuchungen im Grunde nicht so neu sind, aber über die 'ich'-Rede früher schon Entscheidendes erbracht haben, z.B. die Erinnerung an Hegels Bestimmung in der *Phänomenologie*, daß das in der sinnlichen Gewißheit sich aussprechende sinnlich empfindende einzelne Ich in seiner sprachlichen Bedeutung vielmehr ein Allgemeines ist, oder die Erinnerung an Humboldts in den *Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus* dargelegte Auffassung, daß der Sinn von 'ich' demjenigen von 'du' oder 'er' und 'sie' vorausgeht und ursprünglich ist, daß aber – unbeschadet solcher Ursprünglichkeit – in bestimmten weniger entwickelten Sprachen der Sinn von 'ich' auch durch Ortsadverbien wie 'hier' benannt werden kann, oder die Erinnerung an Husserls in den *Logischen Untersuchungen* vorgetragenen Nachweis, daß 'ich' – ähnlich wie 'jetzt' oder 'hier' – wesentlich okkasionelle Bedeutung, aber zugleich eine identische Bedeutungsfunktion hat, nämlich das Sich-selbst-Meinen des Sprechers zu bezeichnen; gerade aus Husserls detaillierter Darlegung läßt sich entnehmen, daß die inhaltliche Bedeutung von 'ich' auf diese Weise nicht zu bestimmen ist und daher eigener Erörterung bedarf.

Sätzen der 'dritten Person' äquivalent sein, was insbesondere Tugendhat hervorhebt.[106] Dann aber ist fraglich, ob sich aus solchen Sätzen viel über die genuine Bedeutung der 'ich'-Rede entnehmen läßt. Wittgensteins Beispiele hierfür betreffen überdies in der Regel den engen Phänomenbereich der sinnlichen Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen, der für Selbstbewußtsein wenig charakteristisch ist, da er zumeist auch höheren Tieren wie Hunden oder Schimpansen zukommt. Aus Wittgensteins Darlegungen läßt sich allenfalls eruieren, daß jenes Ich der 'ich'-Rede im Subjektgebrauch nicht bloß Körperliches bedeutet, obwohl es auch keine selbständige Entität sein soll.[107] – Die Analyse der 'ich'-Rede im Objekt- und im Subjektgebrauch fördert also offensichtlich wenig Spezifisches über die Bedeutung von 'ich' zutage; was darunter zu verstehen sei, muß vielmehr anderweitig ermittelt werden; sie verlangt aber, wie sich wohl gezeigt hat, nicht notwendig, daß das Ich "aufgegeben werden" müsse.

So sind denn aus der Weiterführung der Analyse des 'Erste-Person'-Gebrauchs sehr unterschiedliche Konsequenzen gezogen worden. Eine extreme Position vertritt G.E.M. Anscombe[108]; sie unterscheidet die 'ich'-Rede von Namen ebenso wie von Demonstrativa und folgert aus der Irrtumsfreiheit, wie Wittgenstein sie dargelegt hatte, daß 'ich' sich nicht auf einen Körper, aber auch nicht, wie Descartes lehrte, auf einen selbständigen Geist, sondern letztlich auf gar nichts beziehe; die 'ich'-Rede sei eine grammatische Illusion. Dies geht selbst Tugendhat zu weit, der an der erwähnten veritativen Äquivalenz von 'er'- und 'ich'-Aussagen festhält,[109] so daß die 'ich'-Rede wenigstens keine Illusion ist. Dagegen folgert z.B. Th. Nagel aus der Analyse der 'ich'-Rede, daß der 'ich'-Sprecher zum einen seiner subjektiven, individuellen Wahrnehmungsperspektive folgt und daß er zum anderen in der Lage ist, andere, ja schließlich beliebige Perspektiven in einer zentrumslosen Welt einzunehmen, in bezug auf die er dann ein welthaftes, "objektives" Selbst ist, das allerdings schwerlich originär und spezifisch selbstbezüglich sein dürfte.[110] – Auch wenn die sprach-

---

[106] Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Bes. 88ff, 93ff, 122ff u.ö.

[107] Dies führt zu dem in der analytischen Philosophie umfangreich und kontrovers diskutierten Mind-Body-Problem (s.u. die Positionen z.B. von Th. Nagel und D. Dennett), wobei die Hauptschwierigkeit darin liegt, was "mind" bedeutet. Vgl. auch *The Mind-Body Problem*. A Guide to the Current Debate. Hrsg. von R. Warner und T. Szubka. Oxford und Cambridge, Mass. 1994.

[108] Vgl. *G.E.M. Anscombe: Die erste Person* (*The First Person*. 1975, 1981). In: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 84-109.

[109] Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. 132.

[110] Vgl. *Th. Nagel: Das objektive Selbst* (*The Objective Self*. 1983). In: *Identität der Person*. Aufsätze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von L. Siep. Stuttgart/Basel 1983. 46-67. *Ders.: Der Blick von nirgendwo* (*The View*

lichen Analysen bei Anscombe und bei Nagel jeweils Verschiedenes akzentuieren, so dürfte doch deutlich sein, daß hier jeweils sehr diverse, ja entgegengesetzte Auffassungen von der Bedeutung der 'ich'-Rede und überhaupt des Selbst die Feder führen. Auf diese Weise zeigt sich erneut, daß der Einwand aufgrund der Analyse des 'Erste-Person'-Gebrauchs nicht selbständig ist, sich also nicht aus dieser Analyse selbst ergibt, sondern ihr schon vorausgeht, eine davon unabhängige Vormeinung ist und damit in einer der anderen Arten der Einwände fundiert sein muß.

2. Der *behavioristische Einwand* ist in seiner exemplarischen, nicht extremen, aber durchaus wirkungsmächtigen Form unter den Analytikern von Gilbert Ryle erhoben worden. Auch Ryle untersucht hierbei den Gebrauch der 'ich'-Rede und stellt fest, daß 'ich' ein kontextabhängiges Indexwort ist. Darin sieht er die Bestätigung für die Auffassung, daß durch 'ich' keine einfacheinheitliche, selbständige Entität bezeichnet werde; da sich schon gezeigt hatte, daß dies aus der Analyse des 'Erste-Person'-Gebrauchs keineswegs hervorgeht, ist eine solche Auffassung also schon vorausgesetzt.

Ryle sucht diese Auffassung denn auch mit einem anderen Argument zu erhärten, das gegen die These Descartes' und der Cartesianer gerichtet ist, es gebe eigenständige selbstbewußte oder geistige Entitäten unabhängig von ihrer körperlichen Existenz. Descartes eröffne mit diesem "Mythos" die Welt eines zweiten Theaters – neben dem ersten, körperlichen in der Raum-Zeit-Welt.[111] Dieser Lehre wirft Ryle eine "Kategorienverwechslung" vor. So wie jemand, der die einzelnen Gebäude einer Universität besichtigt und dann fragt, wo denn nun die Universität sei, eine organisierende Institution höherer Ordnung wie die Universität mit einzelnen wahrnehmbaren existenten Gegebenheiten ver-

---

from Nowhere. New York/Oxford 1986. 54-66). Übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a.M. 1992. 97-117. – Ebenso hält Shoemaker am berechtigten Sinn der 'ich'-Rede fest; er räumt dem Subjekt-Gebrauch einen Vorrang vor dem Objekt-Gebrauch von 'ich' ein, ohne allerdings eine selbständige innere Wahrnehmung anzunehmen; vgl. *S. Shoemaker: Selbstbezug und Selbstbewußtsein* (*Self-reference and Self-awareness*, 1968, 1984). In: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. 43-59. Auch Davidson verteidigt den autoritativen Sinn des 'Erste-Person'-Gebrauchs, allerdings nicht etwa die Unkorrigierbarkeit solcher Selbstaussagen über Erlebnisse (s.u. Rorty) und auch nicht, wie er sagt, einen Subjekt-"Mythos" (vgl. *D. Davidson: First Person Authority*. In: Dialectica 38 (1984), 101-111 sowie *ders.: Knowing One's Own Mind* (zuerst 1987) in: *Self-Knowledge*. Ed. by Qu. Cassam. Oxford 1994. 43-64).

[111] Vgl. *G. Ryle: Der Begriff des Geistes* (*The Concept of Mind*. London 1949. 5. Aufl. London 1958. 11-24, 186ff u.ö.). Übersetzt von K. Baier, überarbeitet von G. Patzig und U. Steinvorth. Stuttgart 1969. 7-25, 251ff u.ö. – Auf die Descartes-Karikatur sowie auf die Nichtbeachtung der verschiedenen Argumente zum Leib-Seele-Problem in den Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts, insbesondere in der Theorie Kants sei hier nur hingewiesen.

wechselt, so verwechseln diejenigen, die Ryle als Descartes und die Cartesianer ausgibt, den menschlichen Geist und das menschliche Ich als höherstufige organisierende Vorstellungskollektion mit basalen feststellbaren psychischen Begebenheiten oder Leistungen, wenn sie diesen Geist oder dieses Ich als selbständige Entität betrachten. Es dürfte unmittelbar evident sein, daß dies kein zureichendes Argument ist, sondern daß Ryle hierbei von seiner abweichenden – behavioristischen – Auffassung bereits ausgeht. Wesentlich für diese seine Auffassung sind zwei Thesen, nämlich erstens: man dürfe keinen privilegierten Zugang zu sich selbst durch Introspektion annehmen, und zweitens: das Ich, der menschliche Geist sei nichts ursprünglich eigenständig Existierendes, sondern nur eine organisierende Sammlung dessen, was wir erleben, allgemeiner: der Vorstellungen und Vorstellungsleistungen sowie der Dispositionen dazu.

Hinsichtlich der Introspektion deutet Ryle eine Unterscheidung[112] an, die sich deutlicher schon bei G.H. Mead findet und die zwei grundlegende Spielarten des Behaviorismus mit sich bringt. Zum einen besteht die Möglichkeit, Introspektion bloß methodisch auszuschalten, weil sie sich nämlich schon intersubjektiv allgemeinverständlicher Deskription, erst recht aber wissenschaftlicher Erfassung entzieht; dann wird damit nicht zugleich geleugnet, daß jemand für sich introspektive Erlebnisse haben mag. Zum anderen kann auch das Stattfinden solcher privaten introspektiven Erlebnisse überhaupt geleugnet werden; dann muß alles, was den Anschein derartiger Erlebnisse erweckt, auf prinzipiell beobachtbares Verhalten zurückgeführt werden; so versucht z.B. Watson, Denken als Vokalisation, ja als kaum sichtbare Lippen- oder Kehlkopfbewegung zu bestimmen. Ryle neigt wohl überwiegend, wenn auch nicht durchgängig der ersten Richtung zu, die bereits Mead eindeutig und mit Akzentuierung des intersubjektiven Charakters menschlichen Verhaltens in seinem Sozialbehaviorismus vertritt. Doch hebt schon Russell, wie erwähnt, hervor, daß Vorstellungsbilder, auch Träume, wie Freud sie analysiert, oder Erinnerungen zuerst nur subjektiv-privat zugänglich sind;[113] gleichwohl kann sich der Betreffende oft allgemeinverständlich darüber äußern; dies gilt, wie sich zeigen wird, auch von bestimmten Selbstbeziehungsweisen. Diese Einwände gegen

---

[112] Vgl. *ders.: Der Begriff des Geistes*. 449ff (*The Concept of Mind*. 327ff). – Zur Kritik des Behaviorismus, u.a. Skinners, vgl. *M. Carrier/J. Mittelstraß: Geist, Gehirn, Verhalten*. Berlin und New York 1989. 136f, 140-150.

[113] Dies betont Russell auch in seiner ausdrücklichen Kritik an Ryle; vgl. *B. Russell: Philosophie*. Die Entwicklung meines Denkens. Aus dem Englischen übersetzt von E. Bubser. München 1973. 254-265 (*ders.: My Philosophical Development*. London 1959. 5. Aufl. London 1985. 180-187). Er wirft Ryle ferner antiquiertes Wissenschaftsverständnis insbesondere hinsichtlich des Mechanismus sowie erkenntnistheoretisch einen naiven Realismus vor. Ebenso ironisiert er die weithin – und auch bei Ryle – zu findende Wendung von Problemen ins Sprachliche; dies führe weg von wissenschaftlichen Einsichten.

den strengen, aber auch gegen den methodischen Behaviorismus sind im wesentlichen empirisch.

Ryle nimmt zumindest die methodische Leugnung eines privilegierten Zugangs zu den eigenen Erlebnissen zu seinem Ausgangspunkt; er interpretiert ferner Introspektion wesentlich als Retrospektion, die jedoch nach Ryles Meinung keine eigene innere Welt eröffnet. Auf dieser Basis legt er seine Bestimmung des Ich als höherstufige Organisation von Erlebnissen, Vorstellungsleistungen und dazu geeigneten Dispositionen dar; diese Auffassung ist aber, wie sich ergab, eine Setzung. Eine Assoziation an Humes Konzeption, das Ich sei ein "Bündel" oder eine "Sammlung" von Vorstellungen, legt sich hier nahe, auch wenn bei Ryle darüber hinaus diese "Sammlung" als organisierend für Dispositionen, Vorstellungen und Vorstellungsleistungen gedacht wird. Einfache Einheit und Spontaneität des Vorstellens als Bestimmungen des Ich werden nicht erwogen, die keineswegs schon, wie Kant zeigt, substantielle Existenz erfordern; eine Strukturkomplexität des Ich, wie sie etwa idealistische Theorien einer systematischen "Geschichte des Selbstbewußtseins" genetisch aufzeigen, bleibt ebenfalls gänzlich außer Betracht. Schließlich kommt nach Ryle einem solchen Ich auch keine originäre Selbstbezüglichkeit zu. Als Begründung für diese Auffassung, die es schwierig macht, jenes organisierende Prinzip überhaupt noch als Ich anzusehen, bringt Ryle eine bestimmte Version des Einwandes der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich vor; darauf sei bei der Erörterung dieses Einwandes eingegangen; es wird sich zeigen, daß dieser Einwand ebenfalls nicht zutrifft. – Damit dürfte sich ergeben haben, daß auch Ryles Analyse des 'Erste-Person'-Gebrauchs nicht von sich aus notwendig zu einem Einwand führt, daß dieser darin also schon vorausgesetzt ist, daß ferner der Einwand der "Kategorienverwechslung" keineswegs immanent ist, sondern die behavioristischen Thesen Ryles über Introspektion und Ich als Organisationsprinzip voraussetzt, daß diese selbst aber empirisch und philosophisch durchaus problematisch sind, und schließlich wird sich Ryles Version des Einwandes der unendlichen Iteration als stumpf erweisen.

3. Während die bisherigen analytischen Einwände die Reduktion mentaler Erlebnisse und Phänomene auf Materielles oder die Behauptung der Identität beider vermieden haben, gründet letztlich in Spielarten eines derartigen modernen Materialismus der *funktionalistisch-physikalistische Einwand.* Die Versionen der Theorie der Identität von Mentalem und Materiellem waren, als sie sich vom "neutralen Monismus" abwandten, sogleich physikalistisch; als die einzige Realität galt die physikalische (so bei H. Feigl im Gefolge etwa von Carnap, ferner bei Place, Smart und Armstrong). Diese Lehren bleiben unplausibel, solange die Phänomene des Mentalen, des Bewußtseins und Selbstbewußtseins und die mentalistische Redeweise darüber nicht angemessen erklärt werden. So zeigt z.B. Richard Rorty, daß die bisherigen Theorien der Identität von Mentalem und Materiellem die Eigenart spezifischer mentaler Erlebnisse nicht verständlich machen, nämlich speziell die Unkorrigierbarkeit, wie sie

z.B. Wittgenstein für: "ich habe Zahnschmerzen" annahm und wie sie nach Rorty für genuin subjektive Zustände in Denkerlebnissen und Empfindungen gilt.[114] Solche Unkorrigierbarkeit mentaler Ereignisse führt nach Rorty jedoch nicht zu einem cartesianischen ontologischen Dualismus; sie bleibt vielmehr nur eine von einer bestimmten Kultur abhängige Äußerungsweise. Wenn z.B. die Wissenschaft der Gehirnphysiologie weiter fortgeschritten sein wird, dürfte nach Rorty solches psychologische Vokabular seine ursprüngliche Geltung verlieren oder gar überflüssig werden, eine kühne "Hoffnung", die rein thetisch bleibt und weder empirisch-naturwissenschaftlich noch philosophisch näher begründet wird;[115] mentale Ereignisse – und natürlich ein ego cogito – sollen dann auf gehirnphysiologische Prozesse zurückgeführt und die frühere psychologische Sprache durch eine physikalische Sprache ersetzt werden in einem "eliminativen Materialismus".[116]

---

[114] Vgl. *R. Rorty: Unkorrigierbarkeit als Merkmal des Mentalen* (*Incorrigibility as the Mark of the Mental*. In: The Journal of Philosophy LXVII, 1970, 399-424, bes. 401ff, 405ff). In: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. 587-619 (zu Armstrongs den Behaviorismus 'verbessernden' Materialismus 589ff, zu Ryles Behaviorismus 595ff).

[115] Popper unterscheidet verschiedene Formen des modernen Materialismus; seine Widerlegungen sind in den späteren Ausführungen materialistischer Theorien zu wenig beachtet worden. Die hier anhand von Rortys Entwurf erörterte Spielart des Materialismus nennt er den "versprechenden Materialismus"; er hält dessen "Prophezeiung" für "wissenschaftlich haltlos"; *K.R. Popper/J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn* (*The Self and its Brain*. Heidelberg usw. 1977). Aus dem Englischen übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München 1982. 130f. – Zur Übersicht über moderne materialistische Theorien vgl. auch: *E. Oeser und F. Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis*. 2. Aufl. Darmstadt 1995. 108ff. Temperamentvoll und ironisch ist die kritische Übersicht über Varianten des modernen Materialismus von *J.R. Searle: Die Wiederentdeckung des Geistes*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von H.P. Gavagai. München 1993. 20ff, 43-75 u.ö. (*ders.: The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass. und London 1992. 5ff, 27-57); die eliminativen Materialisten, die die alltagspsychologische Redeweise beseitigen, argumentieren für ihn gänzlich unplausibel.

[116] Daran hält Rorty später nicht fest. In seinem Werk: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* (*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979; übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a.M. 1981. Vgl. bes. 131-143, auch 33ff, 97ff u.ö.) kehrt Rorty vom "versprechenden" zum reduktiven Materialismus, damit aber, gemessen an seinen früheren Ansprüchen, prinzipiell zu den Implausibilitäten des Physikalismus zurück. Unkorrigierbares etwa in Empfindungen, die er bevorzugt untersucht, konzediert er nicht mehr. Es gibt für ihn auch kein Leib-Seele-Problem mehr, auch keine Identität beider, da es Mentales nicht gebe. Rorty erfindet eine Geschichte von "Antipoden" (wohl australischen Materialisten, ebd. 85ff), die über alle menschlichen Fähigkeiten verfügen, aber keine mentalistische Sprache kennen. Sie haben für Rorty recht; der common sense der Erdenbürger dagegen, der eine mentalistische Sprache verwendet, befindet sich a limine im Irr-

Von einer ähnlichen Grundauffassung geht Daniel Dennett in seinem umfangreichen Werk: *Philosophie des menschlichen Bewußtseins* aus[117]; auch seine Einwände gegen eine Eigenständigkeit des Mentalen im Verhältnis zu physikalisch-neurophysiologischer Realität sowie gegen ein Ich, selbst wenn es nur empirisch verstanden wird, sind zuletzt materialistisch begründet. Auch er vertritt in diesen Einwänden einen "eliminativen" und – wie Popper ihn nennt – "versprechenden", darüber hinaus funktionalistischen, computer-mechanistischen Ansatz des Materialismus. Er verficht diese Auffassung jedoch nicht als sicher begründete Theorie, sondern eher als eine lockere Story. Da er – wie zuvor schon Rorty – auf vorangehende Theorien eingeht, kann seine Auffassung, auch wenn sie z.T. stilistisch narrativ geäußert wird, um den Hypothesencharakter deutlich zu machen, als repräsentativ für den neuformulierten, materialistisch fundierten physikalistisch-funktionalistischen Einwand angesehen werden.

Dennetts These lautet: Der "Geist ist das Gehirn"[118]. Zwar gibt er introspektive, freilich – anders als etwa Rorty – nicht irrtumsfreie Gegebenheiten zunächst zu; aber auch sie können nach Dennett – wie nach Rorty u.a. – materialistisch erklärt werden. Alles in der gegenwärtigen psychologischen Beschreibung Mentale, das sich nach Dennett als Inhalt einer volkstümlichen Psychologie herausstellen wird, alle genuin subjektiven Ereignisse sind für ihn letztlich materiell; die Materialität bestimmt sich freilich nicht mehr nach den Erfordernissen der klassischen Physik wie etwa bei den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, sondern nach denjenigen der modernen Physik sowie der Gehirnphysiologie. Auch nur ein empirisches Ich anzunehmen, ist über-

---

tum. In diese alltägliche Sprache ist, wie Rorty offenbar meint, das Gerede der Philosophen eingedrungen. Searle zeigt, daß die Evidenzen umgekehrt verteilt sind; nach jener materialistischen Ansicht ist die alltagspsychologische Redeweise im Unrecht und wird abgeschafft; demnach, so Searle, hatte ich nie Durst, Schmerzen oder Überzeugungen und Wünsche, auch wenn ich dies sagte (vgl. *J.R. Searle: Die Wiederentdeckung des Geistes*, s. vorige Anm., 65, *The Rediscovery of the Mind*. 48). Rorty tut, auch in seinem erwähnten früheren Aufsatz, hinsichtlich der Beseitigung der mentalistischen Redeweise wenig, um Poppers Spott zu vermeiden, der besagt: Wir beseitigen – nach jener Vorstellungsart – Katzen oder Elefanten dadurch, daß wir einfach nicht mehr von ihnen reden (vgl. *K.R. Popper/J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn*, s. vorige Anm., 131). Dabei könnte man von einem Erfahrungsfreund wie Rorty wohl erwarten, daß er detailliert darlegt, wie komplexe neuronale Prozesse und Schaltungen jeweils das Erlebnis: "Schmerz" oder "Absicht" oder dgl. *sind*. Aber nicht nur er war dazu nicht in der Lage.

[117] *D. Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins* (*Consciousness Explained*. New York usw. 1991). Übersetzt von F.M. Wuketits. Hamburg 1994. Dies Buch ist ebenso unterhaltsam wie belehrend.

[118] Ebd. 53 (Originalausgabe 33). Diese These des Materialismus macht Dennett sich zu eigen.

flüssig. Es stellt für Dennett ein bloß abstraktes Konstrukt dar; so gibt es für ihn keinen Bedeutungserzeuger, keinen Wollenden usf.; es gibt nur – ähnlich wie schon sein Lehrer Ryle erklärte – einen "Mythos" des Ich, dessen Bewußtseinsstrom eine "Perlenschnur im Gehirn" sein soll.[119] Gegen Einwände, wie denn ohne Ich oder Selbst Verstehen oder moralische und rechtliche Verantwortlichkeit möglich sei, empfiehlt Dennett die ungewöhnliche, ganz neue Denkart, wie er meint, des Anticartesianismus und die Überwindung der Vorstellungs- und Redeweise der volkstümlichen Psychologie, was dann auch ganz neue Verstehens-, Moral- und Rechtsvorstellungen nach sich ziehen müsse, deren Einzelheiten Dennett hier – wohlweislich – offenläßt.[120]

Der menschliche "Geist" als das Gehirn des Menschen hat sich nun nach der heutigen communis opinio in der Evolution gebildet. Dennett erzählt eine – nicht besonders differenzierte – Geschichte, wie sich in der Evolution realgeschichtlich nach seiner Vermutung das menschliche Gehirn bis zum heutigen Stand entwickelt hat.[121] Er verlängert die Evolution in die menschliche Frühgeschichte und Geschichte hinein, als herrschten in ihr die gleichen Entwicklungsprinzipien.

Dadurch gelangt Dennett zu seiner spezifischen These über Geist und Gehirn: In der Evolution bildete sich seiner Auffassung nach die Hardware des Gehirns; dessen Funktionen und vielfarbige Prozesse, von denen uns nur einige klar gegenwärtig sind, stellen Vorgänge dar, die man sich nur nach dem Modell eines hochkomplexen Computers, und zwar einer virtuellen, außerordentlich informationsreichen und -verarbeitenden, produktiven und in sich vielfältig vernetzten "Maschine" klarmachen kann. Dennett appräsentiert zahlreiche Versuche zur näheren computerologischen Bestimmung von Beschaffenheit

---

[119] Vgl. ebd. 331, 396ff, 546, auch 541ff u.ö. (Originalausgabe 252, 304ff, 424f, auch 420ff u.ö.).

[120] In seinem Buch *Darwin's Dangerous Idea* (New York usw. 1995) sucht *Dennett* eine kulturell und geistig differenzierte Moral auf darwinistischer Grundlage aufzustellen; dies scheint mit der Bewußtseinstheorie nicht kompatibel zu sein, die eher mit reduktionistischen biologistisch-materialistischen oder sozialdarwinistischen Verhaltenslehren verträglich ist, wie sie etwa aus Deutschlands jüngerer Vergangenheit bekannt sind; sie erklären Menschen- und Vernunftrechte zu Fiktionen und gehören zum geistigen Zerstörungswerk des 20. Jahrhunderts.

[121] Vgl. *D. Dennett*, ebd. 230ff (Originalausgabe 173ff). Solches Geschichten-Erzählen soll im Folgenden vermieden werden, zum einen, da die bekannten Fakten viel zu spärlich sind, zum anderen, da vorher geklärt werden müßte, was eigentlich Bewußtsein und Selbstbewußtsein prinzipiell bedeuten, deren Evolution da geschildert werden soll. Man vermißt in Dennetts Erzählung – ebenso wie in den evolutionistischen Erzählungen vieler anderer – zudem ein klares Bewußtsein darüber, daß die Evolutionslehre auch heute noch eine Hypothese ist, ferner wenigstens eine allgemeine Erwägung von Alternativen zu dieser seiner Story.

und Leistung des Gehirns;[122] er selbst hält sich mit einer Festlegung zurück und verweist – in einer Art von "versprechendem" Materialismus – auf zukünftige Forschungen; aber er ist der Überzeugung, daß das Gehirn ein solcher hochkomplexer Computer ist und daher weder eigene Bewußtseinszustände noch ein Ich beherbergt.

Gegen diese Auffassung erhebt Searle entschiedenen Einspruch.[123] Die weitverbreiteten materialistischen Theorien insbesondere in ihrer Verbindung

---

[122] Vgl. *D. Dennett*, ebd. 276-298, 332-370, 552-560, auch 578 (Originalausgabe 209-226, 253-282, 431-440, auch 460). Die parallele These zu dieser Auffassung, das Gehirn sei ein Computer ohne eigene Bewußtseinszustände und ohne Ich, lautet, wie sie z.B. von McCarthy u.a. bei Putnam oder Searle geschildert wird und wie sie auch bei Dennett vorkommt (ebd. 552ff), ein Roboter könne ebensogut Bewußtsein haben wie ein Mensch; er sei physikalisch und chemisch nur anders aufgebaut (vgl. *H. Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Übersetzt von J. Schulte. Frankfurt a.M. 1982. 133f, *ders.: Reason, Truth and History*. Cambridge etc. 1981. 96f, kritisch *J.R. Searle: Geist, Hirn und Wissenschaft*. Die Reith Lectures 1984, *Minds, Brains and Science*. The 1984 Reith Lectures. BBC 1984. Übersetzt von H.P. Gavagai. Frankfurt a.M. 1986. 28f). Dann müßte man ihn wohl human behandeln, dürfte ihn nicht verkaufen, zumindest nicht ohne seine Einwilligung, müßte ihm Meinungsfreiheit gewähren nach seinen eigenen Einsichten usf., was alles entschieden kontraintuitiv ist. Dies gilt dann allerdings auch von Dennetts paralleler Auffassung, Menschen käme sowenig Bewußtsein und Ich zu wie Computern; sie dürfte dazu führen, was Dennett wohl nicht beabsichtigt hat, Menschen wie Computer zu behandeln in entschiedener Inhumanisierung des Verhaltens (s. vorvorige Anm.).

[123] Vgl. *J.R. Searle: Die Wiederentdeckung des Geistes*. 20ff, 43-75 (*ders.: The Rediscovery of the Mind*. 5ff, 27-57, auch *ders.: Geist, Hirn und Wissenschaft* (s. vorige Anm.). 27-37. Zur Auseinandersetzung mit Dennetts Buch vgl. *J. R. Searle: The Mystery of Consciousness*. Part II. In: The New York Review of Books 16. 11. 1995. 56ff (auf diesen instruktiven zweiteiligen Aufsatz, der entscheidende neue Forschungen und Positionen zur Theorie des Bewußtseins erörtert, wiesen mich dankenswerterweise Adriaan Peperzak und Tom Rockmore hin; ihn nach Köln zu beschaffen, gelang Dietmar Heidemann, dem ich auch weitere Hinweise auf analytische Literatur verdanke). – Zur Wiederentdeckung des Geistes ist Searle auf dem Wege; aber es scheint mir kaum die halbe Arbeit getan zu sein, wenn nur Bewußtseinserlebnisse und -zustände wie Schmerz, Stimmung, Farbsehen und dgl. als genuin subjektiv restituiert werden, von Selbstbewußtseinsleistungen als spezifisch geistigen Leistungen und Selbstbeziehungsweisen ist kaum die Rede; eine Theorie wird darüber nicht entwickelt. Ferner dürfte seine biologistische Kausaltheorie, nach der das Gehirn bewußte und geistige Leistungen "verursacht", so daß Bewußtsein ein biologisches Ereignis ist wie Photosynthese oder Verdauung, problemreich sein; damit wird der spezifisch subjektive und der geistige Charakter, der z.B. sprachlichem Verstehen und erst recht dem Denken anhaftet, übergangen; offenbar stellen sich hier parallele Schwierigkeiten ein, wie es diejenigen sind, die Searle gerade am Materialismus evident gemacht hat.

mit der Gehirn-Computer-These sind unplausibel, weil sie die ursprüngliche Evidenz von genuin subjektiven Erlebnissen und der Aussagen darüber bestreiten. Gegen die Auffassung, das Gehirn sei die Hardware eines komplexen Computers, bringt Searle mehrfach das Argument des 'Chinesischen Zimmers' vor; jemand, der die chinesische Sprache nicht versteht, kann sich in einem Zimmer mit chinesischem Schrifttum gemäß einem Computerprogramm, das er verwendet, durchaus korrekt in bezug auf jenes Schrifttum verhalten; weder er noch der Computer werden dadurch des Chinesischen mächtig; er reagiert nur, ohne zu verstehen. Die Symbole und die Syntax des Programms enthalten nicht schon den semantischen Gehalt in sich. Searle fügt später hinzu, jedes Computer-Programm bedürfe eines Auslegers, eines Interpreten. Prinzipiell bedeuten diese Einwände: auch hochkomplexes mechanisches Verhalten in allgemeinem Sinne, wie es die Physik erforschen kann, impliziert und garantiert keinerlei Verstehen von Sinngehalten. Daher ist der menschliche Geist nicht das Computer-Programm der Hardware: Gehirn.

Searle steht mit seiner Auffassung selbst innerhalb der analytischen Philosophie nicht so allein, wie er anzunehmen scheint. Die materialistisch fundierte, physikalistisch-funktionalistische Kritik wird auch in der analytischen Philosophie keineswegs generell vertreten. So hält schon Strawson am Sinn eines Begriffs der Person fest, die freilich immer nur in ihrem Körper existent und identifizierbar ist, und untersucht Weisen der Prädikation von ihr; Chisholm und Castañeda halten die 'ich'-Rede für sinnvoll und erörtern je verschiedenartig Selbstzuschreibungen; genuin subjektive Ereignisse und Zustände, die irreduzibel sind, verteidigt vor allem Th. Nagel in Überlegungen, die seither viel diskutiert wurden und werden. Er erklärt, daß wir uns z.B. nicht evident machen können, wie eine Fledermaus sich fühlt.[124] Dies ist ein Beispiel für genuin subjektive Bewußtseinserlebnisse und -zustände, die nicht auf physikalische Ereignisse zurückgeführt werden können. Wir sind nach Nagel allerdings in der Lage, die Welt und uns selbst aus anderen Perspektiven vorzustellen, auch wenn wir diese nicht genuin subjektiv nachvollziehen können; Nagel optiert für eine realistische Position, in der, wie oben erwähnt, eine zentrumslose Welt für letztlich alle Perspektiven und als ihr Korrelat ein welthaftes, objektives Selbst angenommen werden. Es ist klar, daß trotz einer begrenzten Erkenntnisskepsis, die Nagel an den Tag legt, dies prinzipiell eine metaphysische Position ist, die z.B. Kantischer Erkenntniskritik kaum standhalten dürfte. Nagel deutet einen Zusammenhang seiner Auffassung mit dem "neutralen Monismus" und dem darin gelehrten "neutralen", nämlich weder psychischen noch physischen Stoff

---

[124] Vgl. *Th. Nagel: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* In: *Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod.* Aus dem Amerikanischen übersetzt von K.-E. Prankel und R. Stoecker. Königstein/Ts. 1984, 185-199 (*ders.: What is it like to be a bat?* (zuerst 1974). In: *Ders.: Mortal Questions*. 12. Aufl. Cambridge etc. 1991. 165-180.

der Welt an.[125] – Dennett geht auf Nagels Fledermaus-Beispiel ein[126], akzeptiert aber nicht die Lehre von genuin subjektiven Erlebnissen oder Zuständen; auch das Fledermaus-Gehirn könne als ein Computer vorgestellt werden, selbst wenn wir uns nicht dahinein versetzen können. Dies ist freilich keine Widerlegung, sondern eine Vereinnahmung von Nagels Ansicht.

An dieser Stelle mag auch erwähnt werden, daß nicht wenige derjenigen Wissenschaftler, die die rasante Entwicklung der Gehirnforschung in den letzten Jahrzehnten und Jahren entscheidend bestimmt haben, in ihren nicht näher reflektierten Voraussetzungen und Annahmen offenbar Materialisten verschiedener Prägung sind. Es gibt auch Vertreter anderer Richtungen;[127] insbesondere J.C. Eccles ist dezidiert cartesianischer Dualist; er nimmt, da der Geist z.B. eigene Wirkungen auf das Gehirn ausüben kann, etwa in bewußt wiederhervor-

---

125 Vgl. *Th. Nagel: Der Blick von nirgendwo*. 27-117, 157ff, zur grundlegenden Position z.B. 36, auch 87 u.ö. (*ders.: The View from Nowhere*. 13-66, 90ff, bes. 18f, 48). Die Bemühung um das Verstehen des menschlichen Geistes nach dem Modell eines hochentwickelten Computers hält er für Zeitverschwendung (vgl. 31, englische Ausgabe 16). Vgl. zu diesem Ansatz Nagels *Th. Metzinger: Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn usw. 1993. Bes. 210-240, auch die Einleitung Metzingers, die wesentlich von Nagel ausgeht, in: *Bewußtsein*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von Th. Metzinger. 2. Aufl. Paderborn usw. 1996. 14-53.

126 Vgl. *D. Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins*. 560-566 (Originalausgabe 441-448).

127 Für das Folgende sei nur verwiesen auf: *K.R. Popper/J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn*. Aus dem Englischen übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982 (*The Self and its Brain*. Heidelberg usw. 1977); *R. Penrose: Shadows of the Mind*. A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford usw. 1994; *F. Crick: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York 1994 (*ders.: Was die Seele wirklich ist*. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H.P. Gavagai. München und Zürich 1994, bes. 21ff, 300ff; so erstaunlich ist die materialistische Hypothese freilich kaum, da sie inzwischen schon zur communis opinio vieler Journalisten geworden ist, abgesehen davon, daß sie – bei simplerer Physik – bereits die antiken Materialisten vertraten); *G.M. Edelman: Neural Darwinism – The Theory of Neuronal Group Selection*. New York 1987 (*ders.: Unser Gehirn – ein dynamisches System*. Die Theorie des neuronalen Darwinismus und die biologischen Grundlagen der Wahrnehmung. Aus dem Amerikanischen von F. Griese. München und Zürich 1993); *ders.: Bright Air, Brilliant Fire – On the Matter of the Mind*. New York 1992 (*ders.: Göttliche Luft, vernichtendes Feuer*. Wie der Geist im Gehirn entsteht. Aus dem Amerikanischen von A. Ehlers. München und Zürich 1995). Vgl. zu diesen beeindruckenden Forschungen die lehrreiche, detaillierte, in philosophischen Fragen auch kritische Erörterung von *J.R. Searle: The Mystery of Consciousness*. In: The New York Review of Books. 2. 11. und 16. 11. 1995; vgl. auch die kürzeren Auseinandersetzungen bei *J.C. Eccles: How the Self Controls its Brain*. Berlin usw. 1994. 27-53.

gerufenen Erinnerungen, eine selbständige, insofern substantielle Existenz des Geistes an, wobei offenbleibt, wie sie sich gebildet hat. Auch R. Penrose ist in seinen Überzeugungen kein Materialist. Für ihn ist das Gehirn kein Computer und auch durch Computer nicht simulierbar. Das Rätsel des Bewußtseins erschließe sich erst, wenn man quantenmechanisch unter die Neuronen in die Mikroebene hinabsteige zu den Mikrotubuli und ihren Verbindungen; ob dies physikalisch aussichtsreich ist und woher dann Bewußtsein kommt, bleibt offen. Doch sind diese Auffassungen unter den Gehirnforschern nicht verbreitet; repräsentativ sind unter ihnen eher materialistische Ansichten. So vertreten Fr. Crick, der früher die DNS-Struktur mitentdeckte, und sein Mitarbeiter Chr. Koch einen eliminativen Materialismus; subjektive Bewußtseinserlebnisse und -zustände sind nur bestimmte Neuronenaktivitäten; des öfteren legt Crick vorsichtiger lediglich ein Fundiertsein des Bewußtseins in solchen Neuronenaktivitäten und eine zukünftige materialistische Erklärung nahe. Insbesondere eine ca. 40-70-Hertz-Schwingung scheint in visuellen Vorgängen Bewußtsein hervorzurufen; wie es möglich ist, daß solche Schwingungen als Bewußtsein erlebt werden, bleibt wiederum offen. Eine andere Art materialistischer Sicht vertritt G. Edelman; er verlängert die Darwinsche Entwicklungs- und Selektionslehre bis in die neuronale Entwicklung eines einzelnen Gehirns; ganze Neuronengruppen werden verstärkt, z.B. durch Lernen, andere verkümmern. Die erfolgreichen in diesem "Kampf ums Dasein" bringen durch Gedächtnis, Lernen, Rückkoppelung mit anderen usw. einfaches Bewußtsein etwa in Wahrnehmungen, schließlich auch höheres Bewußtsein etwa in Sprachleistungen hervor. Aber wie das Gehirn durch solche neuronalen Prozesse Bewußtsein erwirbt, bleibt auch hier eine offene Frage. – Solche philosophischen Voraussetzungen oder Thesen werden von den Autoren in ihren einzelwissenschaftlichen Untersuchungen allerdings auch nur als Hypothesen oder Spekulationen apostrophiert; dies zeigt, daß bei derartigen Untersuchungen immer eine ganzheitliche Sicht gesucht wird, aber auch, daß dafür, wenn sie empirisch gesättigt sein soll, die derzeitige Erfahrungserkenntnis viel zu gering ist; und es zeigt sich an dem wenig theoriegeleiteten Herausgreifen von Bewußtseins- und Selbstbewußtseinsphänomenen, die dann untersucht werden, daß dabei keine entwickelte Theorie der internen Bedeutungen von Bewußtsein und insbesondere von Selbstbewußtsein zugrunde liegt.

Hinsichtlich materialistischer Deutungen oder Voraussetzungen und spezieller hinsichtlich des funktionalistisch-physikalistischen Einwandes gegen die Annahme eines Ich sind sich also weder die einzelwissenschaftlichen Untersuchungen zur Gehirnforschung noch die Theorien analytischer Philosophie einig; die jeweilige Position zu diesem Einwand hängt von den jeweiligen Prämissen und Überzeugungen des Autors ab. Dieser Einwand kann nur Geltung beanspruchen im Kontext von Versionen des Materialismus, die zugleich physikalistisch sind; und wenn anerkannt wird, daß mentale Erlebnisse und Zustände bisher wissenschaftlich nicht zureichend auf Materielles, genauer: auf

neuronale Vorgänge im Gehirn zurückgeführt werden konnten, so bleibt in einem "versprechenden" Materialismus die Berufung auf zukünftige Fortschritte der Wissenschaft. Solches "Versprechen" ist allerdings nicht ungefährlich; denn nennenswerte Fortschritte der Wissenschaft haben gerade die Eigenart, die bisher gepflegten Auffassungen über den Haufen zu werfen; zumindest könnte es sehr wohl möglich sein, daß sich die erwartete Kontinuität der Wissenschaftsentwicklung nicht einstellt.

So seien einige Schwierigkeiten materialistischer Theorien und der universalisierten Evolutionshypothese genannt, bei denen die Entwicklung der Wissenschaft noch Überraschungen bereithalten könnte. Empirisch ist bisher – über die DNS-Moleküle als Erbinformationen hinaus – nicht eindeutig erwiesen, wie, allgemein und zusammenfassend gesagt, Lebendiges aus Anorganischem in der Natur entstanden ist; zwar gibt es theoretische Modelle z.B. hyperkomplexer chemischer Prozesse, die entwickelt wurden, um dies verständlich zu machen; aber sie sind bisher von erschwerender Ereignis*un*wahrscheinlichkeit; und selbst ein plausibles theoretisches Modell gibt per se noch nicht zu erkennen, wie es in der Natur wirklich zuging. Erst durch eine solche Entstehung des Lebendigen aber, das sich dann überdies gemäß der Evolutionshypothese immer höher entwickelt, kommt die biochemische Struktur eines Gehirns zustande. – Auf womöglich noch größere Schwierigkeiten trifft die materialistische Hypothese bei der Erklärung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Zu bewußten Vorstellungsbildern in ganz allgemeinem Sinne sind auch höhere Tiere in der Lage. Auf einer bestimmten, schon höheren Entwicklungsstufe eines Lebewesens entsteht bei gewissen, offenbar komplexeren neuronalen Prozessen ein solches Vorstellungsbild, wie deutlich auch immer es sein mag, das wir uns phänomenal nach der Analogie mit unseren eigenen Vorstellungsbildern evident machen. Hiermit wird eine ganz neue Ebene des lebendigen Reagierens und Agierens erreicht, die aus der folgenden Entwicklung nicht mehr wegzudenken ist und die man schwerlich auf die Ereignis- und Erklärungsebene der vorherigen Stufen zurückführen kann, auch wenn solches Vorstellen nur auf der Basis jener früheren Stufen des Lebendigen zustande kommt. – Hiervon ist, was in der analytischen Philosophie selten geschieht, das Selbstbewußtsein mit seinen verschieden gestuften Einheitsfunktionen, spontanen Aktivitäten und Strukturen der Selbstbeziehung noch zu unterscheiden; hochkomplexe, im einzelnen bisher nicht detailliert erforschte neuronale Prozesse im menschlichen, in der Regel lateralisierten Gehirn bilden offenbar nach unserer empirischen Kenntnis die physische Basis dafür. Aber aus solchen mehrfach geschalteten Prozessen auf der Grundlage einer bunten Fülle von weitgehend unbewußten neuronalen Vorgängen ergibt sich nicht in bruchloser Kontinuität ein Gedanke, z.B. der Gedanke des Verstehens eines mehrschichtigen Gedichts oder der Gedanke des Selbst als freien Willens; vielmehr wird hier wiederum eine ganz neue Ebene von Einsichten erreicht, die bereits Vor-

stellungen voraussetzt und die daher noch weniger als diese auf vorangehende biochemische Stufen reduziert werden kann.[128]

4. Der *physiologisch-psychologische Einwand* gegen die Einheit der Person ist zwar z.T. mit anderen analytischen Einwänden verbunden worden; er ist jedoch argumentativ selbständig. Er entstand aufgrund der Fortschritte der Gehirnphysiologie, speziell aufgrund der Experimente nach einer Kommissurotomie, einer Durchtrennung der Verbindungsstränge zwischen rechter und linker Gehirnhälfte, wie sie bei Patienten, die an schwerer Epilepsie litten, vorgenommen wurde. Schon bald äußerte Thomas Nagel seine dann viel diskutierte und richtungweisend werdende Auffassung hinsichtlich der Folgen der Kommissurotomie für die Theorie der Einheit des Selbstbewußtseins und der Person.[129] Er nimmt nicht nur die Versuche, sondern auch die Ansicht Sperrys auf, durch die Kommissurotomie seien mit den beiden getrennten Gehirnhemisphären auch zwei Bewußtseine entstanden, wenn diese Pluralbildung konzediert

---

[128] Ein solches Stufenmodell in allgemeinem Sinne hat eine lange Tradition in der Geschichte der Philosophie. In der Bedeutung von Sprachebenen als Ebenen des Verständnisses von Welt wird es von Popper als Hintergrund der Kritik materialistischer Auffassungen herangezogen; entscheidend ist für ihn der Gedanke, daß höherstufige Ebenen nicht auf simplere reduziert werden können. Dies Modell ist in Wissenschaften bewährt; Popper zeigt in der Physik und in der Geometrie solche komplexeren Stufen auf, die nicht auf niedrigere reduziert werden können. Dabei gibt es durchaus Einwirkungen einer komplexeren Stufe "nach unten" auf niedrigere, was die irreduzible Existenz jener höheren Stufe beweist. Gleichwohl ist, wie Popper betont, die Maxime für die Bewußtseinsforschung sinnvoll, den physikalisch-chemisch erkennbaren Grundlagen so weit wie möglich empirisch nachzugehen (vgl. *K.R. Popper/J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn*. 83ff, 37ff u.ö.). – In der vorliegenden Auseinandersetzung mit dem Materialismus werden die Stufen primär erkenntnistheoretisch auf der Basis empirisch-wissenschaftlicher Untersuchungen konzipiert; Ereignisse der bewußten Vorstellungen oder des Selbstbewußtseins lassen sich aus niedrigeren, weniger komplex strukturierten Prozessen nicht hinreichend erklären. Dabei werden, wie hinzugefügt sei, keine qualitativen Sprünge in der Natur angenommen. Entwicklungen können durchaus quantitativ und graduell erfolgen und in einer bestimmten Position, die selbst eine Phase ist, umschlagen in neuartige, auf Vorangehendes nicht reduzible Gegebenheiten. So ist in der Entwicklung der Primaten zum Homo sapiens, wenn wir sie nach den heutigen durchaus lückenhaften Beschreibungen annehmen, irgendwann in einer Phase aufgrund neuartiger Gehirnleistungen Selbstbewußtsein entstanden und dann weiterentwickelt worden; dieser neue geistige Bereich ist aus vorherigen Stufen, aus Leistungen etwa des Primatengehirns oder gar aus Prozessen der Elektrodynamik schwerlich erklärbar.

[129] Vgl. *Th. Nagel: Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins* (*Brain Bisection and the Unity of Consciousness*, zuerst: 1971). In: *Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod* (*Mortal Questions*. Cambridge 1979. 147-164). 167-184. – Dies Problem und diese Bestimmungen scheinen später für Nagel an Bedeutung zu verlieren.

wird. Dabei wird vorausgesetzt, daß auch der subdominanten, in der Regel der rechten Gehirnhälfte, ein eigenes, selbständiges, voll entwickeltes Bewußtsein zukomme, was man nicht generell akzeptiert hat; die Lateralisation, d.h. auch die Ungleichgewichtigkeit der Aktivitäten der beiden Gehirnhälften für Leistungen des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist doch offenkundig, auch wenn die Gehirnfunktionen in den Hemisphären zuerst nicht festliegen und auch später noch gewisse flexible Ergänzungen von Ausfallerscheinungen der einen durch die andere in Grenzen möglich sind.[130] Nur wenn man von der annähernden Gleichgewichtigkeit und Selbständigkeit der Hemisphärenleistungen als Grundlagen für Bewußtsein und Selbstbewußtsein ausgeht wie Sperry und, ihm folgend, Nagel, wird die folgenreiche Hypothese überhaupt möglich, auch für gesunde, nichtkommissurotomierte Personen sei jeweils die Einheit des Bewußtseins nicht essentiell; man könne sich auch bei ihnen unterschiedliche Bewußtseine denken, ohne daß dies freilich definitiv zu behaupten sei; an die Stelle der Einheit des Bewußtseins trete am besten der Gedanke einer komplexen funktionalen Koordination ohne ein einzelnes Subjekt.

Nagel räumt freilich mit Recht ein, daß jene Kommissurotomie-Patienten außer in den bestimmten Wahrnehmungs- und Sprachversuchen ein hohes Maß an normalem, sinnvollem Verhalten an den Tag legen. Schon deshalb aber verbietet es sich, hier von unterschiedlichen Bewußtseinen oder gar Personen in einem Körper zu reden.[131] Nagels Modell für solches Verhalten – auch bei gesunden Personen – besteht im Gedanken der koordinierten Kooperation der beiden Gehirnhemisphären; es bleibt offen, nach welcher leitenden Gesetzmäßigkeit oder eben Einheit dies geschieht. Für solches "koordinierte" Verhalten kommissurotomierter erwachsener Personen dürften die vor der Kommissurotomie irreversibel ausgebildete Lateralisation und damit die Anordnung und Verteilung von Funktionen auf die Hemisphären gemäß einer leitenden Einheit sowie die auch nach einer Kommissurotomie erhalten bleibende jeweilige Erinnerung von besonderer Bedeutung sein. Hierzu sei noch hinzugefügt, daß jene Versuche mit kommissurotomierten Personen in der Regel Wahrnehmungs- und korrespondierende Sprachleistungen sowie damit verbundene einfache Handlungen betreffen, nicht aber spezifische Leistungen und Selbstvergegenwärtigungen des Selbstbewußtseins, so daß deren gehirnphysiologisches Pendant weitgehend offen bleibt. Für diese Selbstbewußtseinsvollzüge sind Bedeu-

---

130 Seit jenen ersten viel beachteten Versuchen Sperrys und anderer hat sich gezeigt, daß bei der Kommissurotomie die Verbindungen der Gehirnhälften zu anderen Gehirnarealen erhalten bleiben (vgl. hierzu z.B. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst* (*Evolution of the Brain: Creation of the Self.* London und New York 1989. 205). Übersetzt von F. Griese. München, Zürich 1993. 329).

131 Zur Inkongruenz oder gar Diskrepanz von Wahrnehmungs- und Gefühlseindrükken bei einer kommissurotomierten Person, die dadurch nicht zu zwei Bewußtseinen oder Ichen wird, vgl. auch T. 2. Einleitung. Anm. 174.

tungsdifferenzierungen erforderlich, die in den folgenden einfacheren und komplexeren Strukturmodellen des Selbstbewußtseins und ihren Selbstbeziehungstypen allererst dargelegt werden sollen.

Während Nagel sich auf dem damaligen Stande des Wissens der Gehirnphysiologie noch vorsichtig und abwägend äußert, werden die Experimente mit Kommissurotomie-Patienten und teilweise auch die Sicht Nagels von anderen zum Anlaß für phantasievolle, aber erfahrungsferne Spekulationen genommen. So fingiert Derek Parfit in lockerer Anknüpfung an die Kommissurotomie und in Aufnahme einer Wiggins-Operation, daß die beiden Gehirnhälften einer Person auf zwei andere gehirnlose Körper verteilt und ihnen implantiert werden;[132] er glaubt, das eine Bewußtsein der Ausgangsperson teile sich dann in die – als vollständig fingierten – Bewußtseine der Implantationsgehirne, die in ihren neuen Körpern walten.[133] Dies ist schwarze Science-fiction-Inszenierung; in diesem Gedankenspiel wird offensichtlich die Lateralisation der Gehirnhälften nicht berücksichtigt. Ferner findet weder Beachtung, daß die Kommissurotomie eine gravierende Läsion des Gehirns bedeutet, noch daß Bewußtseinsspaltung, ereignet sie sich in einem und demselben Gehirn und Körper, nämlich Schizophrenie, eine schwere Krankheit darstellt, die zu heilen sich die Ärzte mit Recht bemühen. Ferner fingiert Parfit als Pendant zur Bewußtseinsteilung oder -spaltung in zwei Bewußtseine den umgekehrten Vorgang der Fusion zweier Bewußtseine in eines. – Diese Spekulationen, die wohl insbesondere für Reduktionisten in bezug auf Menschsein anziehend sind, werden aufgenommen, weitergeführt und diskutiert unter der Frage, was dann noch Überleben bedeuten kann, etwa von D. Lewis, J. Perry und anderen, worauf Parfit dann wiederum eingeht.[134]

Aus der in diesen Diskussionen aufgestellten Behauptung der Inkongruenz von Überleben und Bewußtsein der Identität des Selbst ergibt sich ein weiteres

---

[132] Vgl. *D. Parfit: Personal Identity* (zuerst 1971). In: *Personal Identity*. Ed. by J. Perry. Berkeley usw. 1975. 199-223, auch *ders.: Reasons and Persons*. Oxford 1984, bes. 245ff; vgl. auch die ausführliche Auseinandersetzung von S. Shoemaker mit Parfits Buch in: Mind 94 (1985), 443-453. – Was an Gehirngewebeverpflanzungen derzeit möglich ist, schildert mit Hinweisen auf das Problem der Einheit des Selbstbewußtseins *D. Linke: Hirnverpflanzung*. Die erste Unsterblichkeit auf Erden (1993). Reinbek 1996.

[133] Auf weniger differenziertem technischem, dafür aber auf organisch-natürlichem Niveau benennt Kant die alte Vorstellung, Elternseelen gingen in Kinderseelen ein durch "*dynamische* Teilung", und erklärt: "Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinsten den mindesten Wert oder Gültigkeit einzuräumen" (*Kritik der reinen Vernunft*. B (d.h. 2. Aufl. Riga 1787). 417 Anm.).

[134] Vgl. z.B. *D. Lewis: Survival and Identity*. In: *The Identities of Persons*. Ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley usw. 1976. 17-40; *J. Perry: The Importance of Being Identical*. Ebd. 67-90; *D. Parfit: Lewis, Perry, and What Matters*. Ebd. 91-107. Die Diskussion wurde im angelsächsischen Bereich fortgesetzt.

fiktives Argument gegen die Einheit der Person, das Methusalem-Argument.[135] Wenn Methusalem zwar ein Alter von 969 Jahren erreicht, wenn sich aber sein Gedächtnis nur über ca. 137 Jahre erstreckt, dann hat er mehrfache, untereinander nicht verknüpfte Bewußtseine seiner Identität in seinem langen Leben. Auch dies Argument ist ein müßiges und leeres Gedankenspiel; keine Beachtung findet hierbei, daß schwerwiegende Amnesie, in welcher Spezifikation auch immer, ein eindeutiges Krankheitssymptom darstellt und z.B. psychische Traumata oder auch die Alzheimersche Krankheit signalisiert, was jeweils wieder das ernste und berechtigte Heilungs- oder Linderungsbemühen der Ärzte hervorruft; d.h. solche Phänomene treten gerade an der durch Krankheit beschädigten, ansonsten sich als identisch ansehenden Person auf.

In diesen fiktiven Argumenten gilt die Einheit der Person und das Bewußtsein der Person von dieser Einheit als obsolet, obwohl der so Argumentierende sie für sich und den Gesamtduktus seiner Argumentation stillschweigend voraussetzt. Amélie Rorty fügt hinzu – in Analogie zur früheren These von Richard Rorty über die Kulturabhängigkeit mentalistischer Redeweise –, daß die Vorstellung von Personen, Charakteren und dgl. literarisch und geschichtlich sehr verschieden sei und daß man bei den Helden keineswegs immer ein Zentrum, eine Einheit der Charakterzüge suche.[136] Aus solcher historisch-kulturellen Relativität der Auffassungen folgt für eine Theorie der Person und des Selbst allerdings nichts Spezifisches. – Der Ausgangspunkt dieser physiologisch-psychologischen Einwände gegen die Einheit der Person und gegen ihr Identitätsbewußtsein als Ingrediens der Persönlichkeit liegt, so zeigte sich, in den Versuchen mit Kommissurotomie-Patienten; die weitere Ausgestaltung aber ist rein imaginativ; im Bereich des Fiktiven bleibt auch der Versuch einer literaturgeschichtlichen Anwendung. Aus den Experimenten und Erfahrungen mit Kommissurotomie-Patienten, erst recht mit gesunden Personen folgt ein solcher Einwand keineswegs.

In dieser Erörterung der verschiedenen analytischen Einwände dürfte sich somit gezeigt haben, daß sie voraussetzungsreich und nicht selten in ihren Voraussetzungen mit schwerwiegenden Problemen belastet sind, auch daß sie keineswegs von allen Vertretern der analytischen Schule geteilt werden, ferner daß in ihnen Selbstbewußtseinsphänomene nur sehr selektiv beachtet und analysiert werden, und schließlich, daß in ihnen keine gründlichere Auseinandersetzung mit früheren, zurückgewiesenen Theorien des Selbst oder des Ich stattfindet. Das ausgebreitet untersuchte 'Erste-Person'-Argument erwies sich als nicht selbständig, wenn es einen Einwand gegen die Annahme des Selbst, speziell des empirischen Selbst darstellen soll. Bei den anderen analytischen Einwänden steht, wie sich ergab, die Ablehnung einer eigenständigen Bedeu-

---

[135] Vgl. z.B. *D. Lewis*, s. vorige Anm., 29ff, *J. Perry*, s. vorige Anm., 85ff.

[136] *A. Rorty: A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals*. In: *The Identities of Persons*. 301-323.

tung auch nur des empirischen Selbst von vornherein fest; diese Einwände sind nicht immanent; von ihren Voraussetzungen her sind sie offenkundig reduktionistisch. Der behavioristische Einwand nimmt, wie sich zeigte, vor allem aufgrund der partiell erfahrungsfernen Leugnung eines originären, zugleich allgemein mitteilbaren Zugangs zu eigenen Erlebnissen in der Psychologie an, es gebe kein Ich als eigene Entität, sondern nur eine geordnete Sammlung von Erlebnissen und Vorstellungen. Der physikalistisch-funktionalistische Einwand leugnet sogar die eigenständige Bedeutung mentalistischer Ausdrücke und impliziert dabei verschiedene Versionen des modernen Materialismus, die besagen, daß Tätigkeiten des Ich oder überhaupt subjektive Erlebnisse letztlich – gemäß dem erwarteten Fortschritt der Wissenschaften – nichts als neuronale Gehirnprozesse seien bzw. daß diese gemäß der materialistisch-funktionalistischen Ansicht noch spezifisch computerologisch bestimmt und geradezu als Leistungen eines komplexen Computers aufgefaßt werden müssen; beides ist empirisch nicht nachgewiesen, und es ist fraglich, ob es nachweisbar ist. Dies trifft erst recht auf den physiologisch-psychologischen Einwand zu, der von Versuchen mit kommissurotomierten Personen ausgeht, sich dann aber in phantastische Spekulationen verliert, während die Erfahrungen mit Kommissurotomie-Personen, die doch Patienten sind, und erst recht mit gesunden Personen keine hinreichenden Gründe zur Verabschiedung der Konzeption einer Einheit der Person liefern. – So dürften auch diese weitgehend reduktionistischen Einwände der analytischen Philosophie nicht zutreffen.

V. Der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung und der Zirkeleinwand

(Plotin, klassische deutsche Philosophie, Herbart, Husserl, Ryle, Henrich u.a.)

Der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich und der Einwand eines Zirkels in der Bestimmung von Selbstbewußtsein, der, wie sich zeigen wird, methodisch auf eine gleichartige Iteration hinausläuft, sind die heute unter europäischen Subjektkritikern wohl beliebtesten und am weitesten verbreiteten Vorwürfe gegen die Annahme bzw. Theorie eines Selbst; es sind Versionen eines und desselben grundlegenden Einwandtyps. Vertreter ganz unterschiedlicher Richtungen sind sich einig in deren Verwendung. In der Tat würde dieser Einwandtyp, falls er allgemeine Gültigkeit besäße, jede Theorie der Subjektivität unmöglich machen. Anders als die bisher erörterten Grundarten von Einwänden ist dieser Einwandtyp nicht von der Geltung bestimmter inhaltlicher Prämissen in einer Theorie abhängig; er ist vielmehr in seinen beiden Versionen immanent und greift die Konsistenz eines Begriffs selbstbezüglichen Selbstbewußtseins überhaupt an. Daher muß er ausgeräumt werden, soll eine Theorie selbstbezüglicher Subjektivität auch nur begrifflich möglich sein.

Die beiden Einwandversionen sind in sich jeweils noch einmal unterteilt. Der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung des Ich, der auch als Einwand eines unendlichen Regresses bezeichnet wird, kann jene Iteration zum einen auf der Subjektseite, der Seite des aktiven vorstellenden Ich, zum anderen auf der Objektseite, der Seite des vorgestellten Ich, entwickeln. Der Zirkeleinwand sucht, genauer betrachtet, in seiner wesentlichen Version einen Zirkel in der Begriffsdefinition von selbstbezüglichem Selbstbewußtsein aufzuweisen; er kann aber auch als ein Einwand auftreten, dem es darum geht, einen Zirkel in der Semantik der 'ich'-Rede und deren Referenz hervorzuheben.

Diese Einwände wurden schon vielfach und in je unterschiedlichen Varianten oder Akzentuierungen in der Geschichte der Philosophie von der Spätantike bis heute geäußert und oft auch in verschiedener Weise bereits kritisiert. Sie seien nun hier zunächst als reine Argumente für sich skizziert, bevor deren geschichtlich repräsentative Gestaltungen mit den jeweiligen Kontexten vergegenwärtigt werden sollen; hierbei seien wiederum keine leeren Theoriemöglichkeiten aufgeführt. Durch dieses Vorgehen sollen deutlicher, als es in heutigen, des öfteren unscharfen Verwendungen von Einwänden dieses Grundtyps geschieht, die jeweiligen Argumente mit ihrer Reichweite und ihren Grenzen in

den verschiedenen Versionen und Varianten herausgestellt und profiliert werden. In der Darlegung dieser Einwandversionen soll zugleich das spezifische Selbstbewußtseinsmodell eruiert werden, gegen das sie sich grundsätzlich wenden.

Die unendliche Iteration ergibt sich nun auf der Subjektseite folgendermaßen[137]: Einem Ich oder Selbst kommt wesentlich Selbstbewußtsein zu; dazu aber ist erforderlich, daß es über vorstellende Selbstbezüglichkeit verfügt; realisiert es diese, so stellt es sich vor als das, was es ist; es macht sich selbst vollständig zu seinem eigenen thematischen Vorstellungsinhalt, um sich darin zu erfassen, d.h. um sich als Vorstellendes mit sich als Vorgestelltem inhaltlich vollständig zu identifizieren. Dies kann ohne Bedeutungsverlust gemäß dem im Idealismus und auch im Neukantianismus viel verwendeten Modell der Selbstbeziehung als einer bestimmten Subjekt-Objekt-Beziehung charakterisiert werden. Dann wird das vorstellende Selbst oder Ich als Subjekt sich im thematischen Vorstellungsinhalt zum Objekt, in dem es sich vollständig zu erfassen sucht. Subjekt und Objekt sind hierbei jeweils eigenständige, aber korrelative und, wie beansprucht wird, inhaltsgleiche Bedeutungsinstanzen. Thematisch vorgestellt und erfaßt ist hierbei aber nur das Ich-Objekt. Das aktiv vorstellende Selbst oder das Subjekt als rein Tätiges ist darin nicht eigens thematisiert und erfaßt; es bleibt für sich in diesem Akt des Vorstellens des Ich-Objekts unthematisch und insofern verborgen. Soll dies aktiv Vorstellende und Tätige aber Selbst und Ich sein, damit das vorgestellte Ich-Objekt mit ihm identifiziert werden kann, so muß ihm eine eigene vorstellende Selbstbeziehung zukommen. Wird eine solche Selbsterfassung zweiter Ordnung, die hier auf der Subjektseite stattfinden soll, nun durchgeführt, so ergibt sich erneut, daß das tätige Ich sich zum thematischen Vorstellungsinhalt macht, dabei aber wieder nur das Ich-Objekt vorstellt, während das rein tätige Ich-Subjekt nicht thematisiert ist, was eine erneute Selbsterfassung nunmehr dritter Ordnung auf der Subjektseite erforderlich werden läßt usf. ins Unendliche. Dies aber bedeutet: Nie gelingt wirkliche Selbsterfassung des Ich oder des Selbst, die diesem doch wesentlich sein sollte. Am besten – wiewohl nicht ausschließlich – ist diese Iteration auf der Subjektseite zu exemplifizieren am Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein. Nach dem ersten, das Ich-Objekt intendierenden Vorstellungsakt lassen sich alle weiteren gestuften Akte der Selbsterfassung auf der Subjektseite als gestufte thematisierende Akte der Reflexion des Ich auf sich bestimmen, deren Reihe dann ins Unendliche führt. Nach diesem Iterationsargument kann vorstellende Selbstbeziehung durch eine ins Unendliche führende Reihe von Selbstthematisierungen oder von Reflexionen auf sich letztlich nicht zustande

---

[137] Zu dieser Darstellung der Versionen und Varianten des Iterations- bzw. Zirkel-Einwandes mag auch der Verweis erlaubt sein auf die Darlegung des Verfassers: *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins*. Ein systematischer Entwurf. In: Fichte-Studien 7 (1995), 7-26, bes. 8ff.

kommen. Dies wird sich unten – nach Klärung der Voraussetzungen für dieses Argument – freilich anders zeigen.

Die unendliche Iteration in der Selbstvorstellung des Ich kann ebenso auf der Objektseite entwickelt werden. Das Ich oder das Selbst, dem wesentlich Selbstbewußtsein, damit aber vorstellende Selbstbeziehung zukommt, stellt sich vollständig als thematisierten Inhalt vor. Das Ich-Objekt, das darin vorgestellt wird, hat aber, so wahr es Ich ist, wesentlich die Bedeutung, selbstbezügliche Vorstellung seiner selbst zu sein. Das Ich oder das Selbst, das zuerst genannt wurde, stellt also als seinen thematischen Vorstellungsinhalt das Ich-Objekt vor, das seinerseits wesentlich Selbstvorstellung ist; und dieses Selbst, das darin erneut thematisch vorzustellen ist, bedeutet wieder nichts anderes als Vorstellung seiner selbst usf. ins Unendliche. Niemals gelingt wirkliche Selbsterfassung des Ich oder des Selbst in seinem Vorstellungsinhalt.

Die Strukturanalogie dieser beiden Varianten des Iterationseinwandes ist offenkundig. Aus der Iteration auf der Objektseite wird leichter ersichtlich, daß das Argument lediglich formal ist; sowie die Iteration beginnt, wird auf der Objektseite immer wieder ohne inhaltlichen Bedeutungsunterschied das jeweils thematisierte Ich als das Sich-Vorstellende konzipiert. Dieser gleichbleibende Inhalt erhält nur unterschiedliche Positionen auf den Iterationsstufen. Dasselbe gilt parallel auch für das jeweilige Ich auf der Subjektseite; sowie die Iteration beginnt, wird auf den verschiedenen Stufen in immer wiederholter gleicher Bedeutung ein tätiges Ich als Subjekt angenommen, das sich als selbstbezügliches thematisch-inhaltlich vorstellen muß.[138] Diese formale Struktur wird sich als bedeutsam erweisen für die Bestimmung des spezifischen Selbstbewußtseinsmodells, dem der Iterationseinwand in seinen beiden Varianten gilt.

Der Zirkeleinwand wird oft in allgemeinerer Bedeutung verwendet; mit ihm ist nicht selten eben jener Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung in einer seiner Varianten gemeint. Der Zirkeleinwand läßt sich aber auch verbal als eigene Einwandversion entwickeln. Dann muß er in seiner grundlegenden Gestalt als Argument eines Zirkels in der Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein bestimmt werden; er ist weder als Zirkel in einer Realdefinition von Selbstbewußtsein noch als Zirkel in einem Beweis von Selbstbewußtsein etwa als eigenständiger Entität aufzufassen; denn in beiden Fällen zirkelhaften, d.h. mißlingenden Argumentierens wäre eine positive Theorie des Selbstbewußtseins, wie leicht zu erkennen, durchaus möglich, die doch mit dem Zirkeleinwand bezweifelt werden soll. Der Zirkel in einer Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein, die nur die begriffliche Bedeutung dieses Terminus anzugeben sucht, ergibt sich nun folgendermaßen: Versucht man begrifflich zu

---

[138] Vgl. die andersartige konkrete Iterationsschilderung beim Reflexionsmodell unten T. 2. Abschn. IV. S. 194ff. Dort enthält der Ausgangssatz nicht eine inhaltlich vollständige Selbstthematisierung des Ich, sondern nur eine partielle Selbstidentifikation.

bestimmen, was Selbstbewußtsein bedeutet, so muß man in den definierenden Termini bereits Bestimmungen vorstellender Selbstbeziehung verwenden; diese lassen sich nicht aus anderen Bestimmungen herleiten, eine These, die allerdings ausführlicher und schwieriger Beweisführung bedürfte. Wird diese These akzeptiert, dann stellt sich heraus: Was als spezifischer Bedeutungsgehalt des Selbstbewußtseins definiert werden sollte, nämlich die vorstellende Selbstbeziehung, ist vielmehr in den Definientia schon enthalten. Dies ist der Zirkel in der Definition. Aus ihm läßt sich eine methodische Iteration entwickeln. Der zu definierenden vorstellenden Selbstbeziehung geht in den definierenden Termini der Bedeutungsgehalt solcher vorstellenden Selbstbeziehung bereits voraus; versucht man diese Termini ihrerseits zu definieren, so geht jener Bedeutungsgehalt erneut voraus usf. ins Unendliche. Aus dieser Argumentationslage lassen sich, was für den Subjektkritiker nicht ganz befriedigend sein dürfte, zwei Folgerungen ziehen: Zum einen kann man erklären, Selbstbewußtsein sei undefinierbar und unbegreifbar, weil seine Selbstbeziehung in sich etwas Unmögliches sei. Dies folgt freilich nicht allein aus dem Zirkel in der Definition; die methodische Abbildung der unendlichen Iteration auf diesen Zirkel, wie sie skizziert wurde, muß vielmehr als Hinweis auf eine sachliche Ergänzung durch den oben dargelegten Iterationseinwand aufgefaßt werden; dann läßt sich verstehen, daß und warum eine vorstellende Selbstbeziehung nicht soll zustande kommen können. Zum anderen kann man aus dem Zirkel in der Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein folgern, daß Selbstbewußtsein undefinierbar ist, weil es etwa eine in sich einfache, intuitive, unmittelbare Gegebenheit darstellt. Dann aber bliebe eine Theorie des Selbstbewußtseins, die diesem Umstand gerecht wird, durchaus möglich.

Der Zirkeleinwand kann auch so bestimmt werden, daß er die Semantik der 'ich'-Rede betrifft. Dann wird es als ein "Zirkel" angesehen, daß Sinn und Bedeutung der 'ich'-Rede darin bestehen, auf denjenigen zu verweisen, der diese 'ich'-Rede verwendet. Dies ist nun allerdings alltagssprachlich noch unverdächtig; ein Einwand ergibt sich erst, wenn darin eine wesentliche Bestimmung oder gar Definition des 'ich' in der 'ich'-Rede gesehen wird, nämlich auf denjenigen zu verweisen, der diese 'ich'-Rede verwendet und der zu sich selbst eben wiederum nur 'ich' sagen kann, und wenn dieser "Zirkel" – ähnlich wie beim soeben dargelegten Zirkel in der Definition und aus dem gleichen Grunde – zu einem iterierten Wechsel von Sprecher und 'ich' fortentwickelt wird, der ins Unendliche gehen könnte.

Damit hat sich wohl gezeigt, daß der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung, sei es nach der Subjekt-, sei es nach der Objektseite, der entscheidende immanente Einwand gegen die Möglichkeit der Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins ist und daß der Zirkeleinwand, er mag nun die Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein oder die Semantik der 'ich'-Rede betreffen, soll er ebenfalls ein solcher entscheidender immanenter Einwand sein, letztlich auf den Iterationseinwand rekurrieren muß.

Der Iterationseinwand hatte sich nun bei der Darlegung der Iterationsebenen, die sich im Versuch der Selbstvorstellung des Ich ergeben, als rein formal erwiesen. Auf der Objektseite sollte immer nur das thematisierte Ich, das sich selbst vorstellt, in der Iterationsskala wiederholt werden, auf der Subjektseite das jeweils tätige Ich, das dann aber sich selbst vorstellen muß. Nie wird die vollständige inhaltliche Gleichheit des tätigen Ich-Subjekts mit dem vorgestellten Ich-Objekt bei der Iteration auf der Subjektseite oder des vorgestellten selbstbezüglichen Ich-Objekts mit dem tätig vorstellenden Ich bei der Iteration auf der Objektseite erreicht; es bleibt immer der geschilderte Ebenenunterschied erhalten. Das Selbstbewußtseinsmodell, an dem dieser Zustand als defizient gemessen wird und das als Maßstab unbefragt vorausgesetzt wird, ist das Modell der Selbstbeziehung als symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung. Subjekt und Objekt gelten hierbei, wie gezeigt, als eigenständige, aber notwendig aufeinander bezogene, ja korrelative Bedeutungsinstanzen; symmetrisch sind sie innerhalb dieser Beziehung, da sie vollständig inhaltsgleich und nur in ihrer Position voneinander verschieden, in dieser Verschiedenheit aber wieder ganz gleichgewichtig sein sollen. Legt man dies Selbstbewußtseinsmodell zugrunde, trifft der Iterationseinwand in seinen beiden Varianten tatsächlich zu; Selbstbewußtsein mit einer Selbstbeziehung als symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung kommt wegen dieser Iteration in der Tat nicht zustande. Der Vorwurf kann freilich sinnvoll nur dort erhoben werden, wo eine Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung vorliegt. Aber auch dann gilt, daß dies Modell einer symmetrischen Subjekt-Objekt-Beziehung nicht nur, wie sich noch zeigen wird, kein genuines Selbstbewußtseinsmodell ist; es ist vielmehr eindeutig ein bloß idealer Grenzfall von Selbstbewußtsein, der hier zur Norm erhoben wird; damit aber wird im Grunde Selbstbewußtsein, wie es vielfältig erfahren oder auch als Prinzip verwendet wird, von vornherein zum Verschwinden gebracht. So werden hierin zum einen die reich bezeugten Arten und Strukturen von asymmetrischen Selbstbewußtseinsphänomenen nicht berücksichtigt; zum anderen wird Selbstbewußtsein in der Defizienz, die ihm durch den Iterationsvorwurf angelastet wird, überhaupt unverständlich.

Diese Einwände, die dezidiert und ausführlich erst im weiteren Fortgang des zwanzigsten Jahrhunderts und noch heute erhoben werden und dabei oft als modern, ja neu gelten, sind schon alt; sie gehen z.T. bis auf die Spätantike zurück; anders als heute wurden sie allerdings selten für schlagend gehalten. So ist m.W. Plotin der erste, der den Einwand der unendlichen Iteration ausdrücklich formuliert hat. Er entwickelt ihn in bezug auf die schon von Aristoteles dargelegte göttliche Noesis Noeseos. Plotin erwägt die gedankliche Möglichkeit der Trennung des Einen göttlichen Nous in einen Nous, der nur denkt, einen Nous, der denkt, daß er denkt, einen Nous, der denkt, daß er denkt, daß er

denkt usf. ins Unendliche.[139] Hierbei muß die jeweilige Denktätigkeit des Nous getrennt werden von seinem Gedankeninhalt, in dem er noematisch erfaßt, daß er denkt; dessen, daß er denkt, wäre er sich somit bei solcher Trennung in seiner Denktätigkeit nicht bewußt, wie Plotin überlegt; und dies läßt sich iterieren. Diese Argumentation vervielfältigt – mit jeweils zunehmender Selbst-"objektivation" – den denkenden und den gedachten Nous und läßt sich somit gemäß den oben angegebenen Unterscheidungen sowohl nach der Subjektseite als auch nach der Objektseite entwickeln.

Plotin weist dies Argument allerdings aus metaphysischen Gründen schon als gedankliche Möglichkeit zurück. Zum einen ist der Nous als der Ort der Ideen (topos eidon) nichts anderes als alles rein Gedachte, als die Ideen in ihrer Gesamtheit, die die Wahrheit alles Seienden bedeuten, wobei den Ideen selbst jeweils geisthafte Wesenheit zukommt; in ihnen denkt und erkennt der Nous sich selbst; die Auflösung der Einheit des Nous wäre die Auflösung der Einheit der Ideenwelt und damit der Einheit der Wahrheit. Zum anderen ist für Plotin der göttliche Nous die erste Hypostase des ursprünglichen Einen und daher ganz wesentlich durch dieses bestimmt; er ist auch in der Strukturmehrfältigkeit von Betrachtendem und Betrachtetem im Denken seiner selbst unmittelbare Einheit; es ist in dieser Einheitsmetaphysik undenkbar, daß er als göttlicher Nous in eine Vielheit zerlegt werden könnte. In dieser Einheit des Nous sind Betrachtendes, Betrachtetes und der Vollzug des Denkens seiner selbst vollständig impliziert; sie werden darin nicht zu selbständigen Bedeutungsinstanzen, die dann aufeinander bezogen werden müßten. Es gibt daher keinen Nous, der nur in die Betrachtung der Ideen verloren wäre, ohne zu wissen, daß er es ist, der denkt. Die unmittelbare, in sich einige intellektuelle Selbstgegenwärtigkeit des Nous im Denken seiner selbst ist insofern der intellektuellen Anschauung vergleichbar, mit deren Hilfe der frühe Fichte, wie noch zu zeigen ist, den Iterationsvorwurf gegenüber dem reinen Ich zurückweist.

Dieser Einwand der unendlichen Iteration ist hinsichtlich selbstbezüglichen Wissens oder selbstbezüglicher Gewißheit im weiteren Verlauf der Geschichte

---

[139] Vgl. *Plotin: Enneaden* II, 9, 1, 33-57, bes. 56f; vgl. auch V, 3, 5, 10ff. Hierzu mag der Hinweis auf die Darstellung des Verfassers erlaubt sein: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt 1983. 146ff. J. Halfwassen zeigt umfassend, daß der Hintergrund dieses Arguments eine Auseinandersetzung Plotins mit Numenios ist; vgl. *J. Halfwassen: Geist und Selbstbewußtsein*. Studien zu Plotin und Numenios (Mainzer Akademieabhandlungen). Stuttgart 1994. Bes 49ff. Zu Plotins Nouslehre vgl. *ders.: Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Habilitationsschrift Köln 1995. Kap. V. Erscheint in: Hegel-Studien. Beiheft. Bonn 1998. Hier wird Plotins Nouslehre in Abhebung von der Aristotelischen und im Lichte von Hegels subjektivitätstheoretischer Deutung und Umdeutung ausführlich und differenziert entwickelt.

der Philosophie mehrfach benannt, wenn auch zumeist nicht entwickelt worden; die folgende Übersicht beansprucht keine Vollständigkeit. So erwähnt z.B. Thomas von Aquin, daß der menschliche Intellekt allenfalls seine eigene Tätigkeit durch einen anderen Actus erkennt und diesen wieder durch einen anderen usf. ins Unendliche; der göttliche Intellekt aber erkenne sein reines Denken als seine Wesenheit in diesem Akt des Denkens selbst.[140] – Gegen Descartes' Lehre von der ersten Gewißheit wurde in den dritten Einwänden (von Hobbes) und in den sechsten Einwänden (von diversen Autoren) geltend gemacht, daß jemand doch der ersten Gewißheit gewiß sein müsse, so daß er denkt, er denke, usf.; dies aber sei unmöglich. Descartes geht darauf nur summarisch ein und erklärt, die erste Gewißheit des Ich von sich und seiner Existenz sei unmittelbar und intuitiv, nicht aber reflexiv;[141] er folgert implizit daraus, daß jener Einwand deshalb nicht zutreffe.

Ferner hat Kant an einer herausragenden und später oft herangezogenen Stelle, nämlich in der Einleitung zum Paralogismenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt, daß wir uns um die Vorstellung des reinen Ich als des "transzendentalen Subjekts der Gedanken" immer "in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen"[142]. P. Natorp hat, offenbar durch eine bestimmte Deutung dieser These veranlaßt, daraufhin die Unzugänglichkeit des rein denkenden Ich für sich selbst, so daß es sich nicht denken könne, und die Unbestimmbarkeit dieses Ich konzipiert; später hat man – in Fortführung dieser Deutungslinie – in der erwähnten Darlegung Kants das Zirkelargument gesehen, das ein Begreifen und ein Sich-Erfassen des reinen Selbstbewußtseins unmöglich mache.[143] Doch dürfte Kant, wie kurz skizziert sei, dies Argument kaum im Auge gehabt haben.

---

[140] Vgl. *Thomas von Aquin: Summa de theologia.* Pars I. Quaestio LXXXVII, s. *ders.: Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis.* Übersetzt und erklärt von E. Rolfes. Mit einer Einleitung von K. Bormann. Hamburg 1986. 78ff.

[141] Vgl. *R. Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie.* Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und hrsg. von A. Buchenau (1915). Nachdruck: Hamburg 1972. 157, 357, 365f. Zur unendlichen Iteration vgl. z.B. auch *B. Spinoza: Ethica ordine geometrico demonstrata.* In: *Ders.: Opera/ Werke.* Lateinisch und deutsch. Hrsg. von K. Blumenstock. 2. Aufl. Darmstadt 1978. Vol. II. Pars II. Prop. XXI, Scholium (S. 204f).

[142] *I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.* Erste Aufl. (A), Riga 1781, 2. Aufl. (B), Riga 1787. A346/B404.

[143] Vgl. *P. Natorp: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.* Tübingen 1912. 27-39, 202-213, auch *ders.: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode.* Freiburg i.Br. 1888. 14ff, 63. Vgl. zu neueren Deutungen der Kant-Stelle im Sinne des oben dargelegten Iterations- und Zirkelarguments *D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht.* Frankfurt a.M. 1967. 10ff; ihm folgen *U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung.* Frankfurt a.M. 1971. 9ff, 53f

Auch im weiteren Fortgang der Darlegung der "Paralogismen" erklärt Kant allerdings, daß das rein denkende Ich als "Subjekt der Kategorien", indem es diese denkt, schwerlich "von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen" könne.[144] Dieser Gedanke scheint den Iterationsvorwurf zu enthalten, wenn er besagt, daß das Ich bei seinen Versuchen, sich als Objekt zu erfassen, jeweils immer wieder als Subjekt vorausgehen müsse; und Ähnliches scheint Kant mit seinem Zirkelargument anzudeuten. Betrachtet man diese Äußerungen jedoch in ihrem gesamten Kontext, so ist jener Zirkel kein Zirkel in einer begrifflichen Definition von Selbstbewußtsein; und jenes jeweilige Voraussetzen eines Subjekts, wenn es sich erfassen will, ist nicht die Iteration, die ein reines Denken seiner selbst unmöglich macht; dieses hält Kant vielmehr durchaus für möglich, wie mehrere Formulierungen über selbstbezügliches Denken des reinen Ich zeigen.[145] Ferner ergibt sich aus der Auflösung der "Paralogismen", daß das rein denkende Ich, indem es sich durch bloße Kategorien bestimmt, nicht seine Existenz erkennt; aber es denkt sich zweifellos durch jene Kategorien, nämlich als Eines, als einfach, als Subjekt und damit als Substrat seiner Gedanken usf. Schwerlich also wird in Kants eigener Konzeption jenes Zirkelargument die Aufgabe haben können, Denken seiner selbst im reinen Selbstbewußtsein unmöglich zu machen oder die Definition, was man unter reinem Selbstbewußtsein in seiner Selbstbezüglichkeit verstehen könne, zu annullieren.

Das Kantische Zirkelargument und das äquivalente Argument der Unmöglichkeit, das reine Ich als Objekt zu erfassen, enthalten vielmehr Kants Kritik an der rationalen Psychologie; nicht ein Zirkel in der begrifflichen Definition von reinem Ich, sondern ein Zirkel im Beweis der substantialen Existenz dieses Ich durch reines Denken ist offenbar gemeint; es kann durch reines Denken von sich nichts "urteilen", nämlich kein Erkenntnisurteil gewinnen; es wird sich im reinen Denken nicht Objekt als Anschauungsinhalt. Auch in der Einleitung zu den "Paralogismen", in der sich jenes Zirkelargument findet, verwendet Kant mehrfach schon innerhalb der Skizze des Vorhabens der rationalen Psychologie seine Kritik.

---

und *K. Gloy: Kants Theorie des Selbstbewußtseins*. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 17 (1985), 30-57, bes. 47ff. Auch Hegel faßte in einer seiner Deutungen Kants Zirkelargument in dieser Weise auf, dazu s.u. – Erlaubt sei der Verweis auf meine eigene, davon abweichende Darlegung in *C'è un circolo dell'autocoscienza?* Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger. In: Teoria XII (1992), 3-29, bes. 6-12, zu Hegel vgl. 16ff.

144 *Kritik der reinen Vernunft* B 422.

145 Vgl. ebd. B 420, 429, 430, 155, 158. Im *Opus postumum* hebt Kant dies eigens deutlich hervor; vgl. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff. XXII, 89, auch 77, 93, 98 u.ö.

Die ungewöhnliche, an Lichtenberg gemahnende Charakterisierung des "Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt"[146], spiegelt in diesem Zusammenhang nicht Kants eigene Auffassung wider, da er dies sonst keineswegs vertritt; es dürfte vielmehr eine Anspielung auf Descartes' Lehre sein, die grundlegend in den "Paralogismen" kritisiert wird, nämlich auf die "res cogitans". Kant ist allerdings sehr wohl der Auffassung, wie hier skizzenartig hinzugefügt sei, daß das rein denkende Ich für sich nicht ursprünglich Objekt sei; die vielfach von Kant verwendete Vehikel-Metapher, daß das 'Ich denke' "alle meine Vorstellungen" müsse "begleiten *können*"[147], deutet ein anderes Selbstbewußtseinsmodell an, das man am ehesten mit dem unten geschilderten Horizontmodell von Selbstbewußtsein vergleichen könnte; Vorstellungen, die in der Regel andere Inhalte als das Ich präsentieren, werden in aufmerksamer Betrachtung klar, deutlich und voneinander abgehoben vergegenwärtigt, dabei aber untereinander in ein Verhältnis gesetzt; dies heißt für Kant, sie sind bewußt, und zwar dadurch, daß das Ich sie mit solchem Bewußtsein "begleitet"; es selbst ist darin noch nicht eigens thematisiert, aber jederzeit thematisierbar. Die Subjekt-Objekt-Beziehung wird von Kant erst in der transzendentalen Deduktion der Kategorien entwickelt, allerdings nicht als Charakterisierung der denkenden Selbstbeziehung, sondern als Grundlage der menschlichen Erkenntnis überhaupt und dann auch der Selbsterkenntnis; denn Objekt als Objekt der Erkenntnis verlangt ein gegebenes sinnliches Anschauungsmannigfaltiges, innerhalb dessen es als regelhafte Einheit durch Denken konstituiert werden kann. Erst von Reinhold wird die Subjekt-Objekt-Beziehung als universale Beziehung verstanden, die grundlegend die interne Beziehung des Selbstbewußtseins als Prinzip ausmacht, was dann die Idealisten differenzierend aufnehmen. Ferner ist nach Kant dieses lediglich "begleitende" 'Ich denke', das sich als endliches auf schon gegebene anschauliche Vorstellungsinhalte bezieht und sie bewußt macht, auch nicht nach dem komplexeren Reflexionsmodell zu bestimmen, in dem das Ich sich reflexiv ausdrücklich thematisiert.

Das so verstandene reine Ich, das die Vorstellungen mit Bewußtsein "begleitet", ist nach Kant nun kein inhaltlich bestimmter Begriff; zwar läßt es sich logisch als Begriff, nämlich als Allgemeines für vielerlei Einzelsubjekte verwenden; aber es ist nach Kant inhaltsleer, es enthält nichts Mannigfaltiges in sich. Darin liegt auch, daß für Kant Denken als reine Synthesis und Setzung von Verhältnissen zwar ein spontaner Akt ist, daß menschliches Denken aber nicht produktiv und schon gar nicht kreativ ist, sondern sich immer auf passiv im inneren Sinn vorgegebene mannigfaltige Inhalte beziehen muß. Diese

---

[146] *Kritik der reinen Vernunft* A346/B404. – Kants Kritik der rationalen Psychologie markiert die Wende von einer Metaphysik der Seelensubstanz zur Theorie reiner Subjektivität.

[147] Ebd. B131. Zur darin vorausgesetzten neuen Theorie des Denkens, die von Kants Lehre aus den siebziger Jahren entschieden abweicht, s.u.

Theorie des endlichen Denkens, aus der auch folgt, daß sich das reine Ich nicht per se anschauliches Objekt wird, ist in der ersten *Kritik* bei Kant neu; noch in Reflexionen der siebziger Jahre vertrat er die Auffassung, das reine Ich verfüge über intellektuelle Anschauung und könne sich dadurch unmittelbar als einfache Wesenheit und als Substanz erkennen.[148]

Kant vertrat also offensichtlich nicht, obwohl manche Aussagen dies nahezulegen scheinen, den Zirkel- oder den Iterationseinwand gegen die Möglichkeit des Ich. Aufgrund seiner neuen Konzeption endlichen Denkens gilt ihm das rein denkende Ich als inhaltsleer oder mannigfaltigkeitslos, aber angewiesen auf gegebene Mannigfaltigkeit, um tätig werden zu können, als "Vehikel" aller Vorstellungen, ohne sich dadurch schon Anschauungsobjekt zu werden, als Vermögen spontaner, aber nicht produktiver Synthesis und als Subjekt aller Gedanken, das rein denkend durch Kategorien bestimmt, aber nicht in seinem Dasein dadurch erkannt werden kann. So kann das reine Selbstbewußtsein sich selbst kategorial denken, aber nicht auf diese Weise erkennen. Grundlegende Probleme, wie es durch Kategorien gedacht werden kann, die doch erst aus ihm entspringen, wie seine Selbstbeziehung, die Kant ja ebenfalls annahm, strukturell zu bestimmen und wie sie auf die Vehikel-Metapher zu beziehen ist, schließlich in welchem Verhältnis Selbstbeziehung und Objektkonstitution beim rein denkenden Ich stehen, bleiben offen. Hier setzt die idealistische Entwicklung ein, die jedoch zugleich schrittweise die gerade von Kant erst konzipierte Theorie der Endlichkeit des Denkens wieder verläßt.

In der Fortführung und Veränderung von Kants Theorie des reinen denkenden Ich formuliert der frühe Fichte ausdrücklich und ausführlich den Einwand der unendlichen Iteration, und zwar, wie man interpretierend hinzufügen kann, auf der Subjektseite. Im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) legt Fichte dar, daß jedermann, der über Selbstbewußtsein verfüge – und Selbstbewußtsein sei ein unleugbares Faktum –, im Bewußtsein seiner selbst eine Unterscheidung vornehme; "du unterscheidest ... notwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muß abermals das Denkende in jenem Denken *Objekt* eines höheren Denkens sein"; d.h. was zunächst reiner spontaner Vollzug ist, muß, wenn er dem Ich eigens bewußt werden und dieses darin seiner selbst bewußt sein soll, notwendig Vorstellungsinhalt oder Objekt werden; denn das Ich ist wesentlich selbstbezüglich. Wird jener spontane Vollzug aber nun vom Ich eigens zu einem solchen Vorstellungsinhalt oder Objekt gemacht, so ist für diesen Akt ein neues, höherstufiges Denken des Subjekts erforderlich, bei dem man wiederum gleichartig verfahren muß; "wir werden sonach ins Unendliche

---

[148] Vgl. dazu ausführlicher vom Verfasser: *C'è un circolo dell' autocoscienza?* (1992), auch *ders.: Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism.* In: Midwest Studies in Philosophy VIII (1983), 409-431, bes. 416f.

fort für jedes Bewußtsein (sc. seiner selbst) ein neues Bewußtsein bedürfen"[149]. So ergibt sich die unendliche Iteration auf der Subjektseite.

Dieser Einwand wird von Fichte sowohl für das Prinzip des reinen Ich als auch – wenigstens implizit – für die Entwicklung des konkreten Ich zurückgewiesen; er hält ihn also in beiden Fällen keineswegs für unvermeidbar. Das reine Ich als Prinzip des transzendentalen Idealismus ist seiner im "Denken" seiner selbst für Fichte unmittelbar und intellektuell inne; Fichte behält also zwar die Spontaneität und Intellektualität von Kants Prinzip des rein denkenden Selbstbewußtseins bei, nicht aber den Charakter des für sich inhaltsleeren, diskursiven Denkens im Unterschied zur Anschauung; für Fichte ist das reine Ich in seiner unmittelbaren, intellektuellen Selbstgegenwärtigkeit intellektuelle Selbstanschauung. Diese ist also kein bloßes Denken wie für Kant; aber sie ist auch keine göttlich-produktive Selbstanschauung, wie Kant sie als unmöglich für endliche Wesen eingestuft hatte. Sie charakterisiert nach Fichtes Ansatz der *Wissenschaftslehre nova methodo* vielmehr das reine, aber endliche Ich, insofern in dessen intellektuellem Sich-Gewahren zugleich eine Hemmung und Begrenzung seiner reinen Tätigkeit liegt. Während Kant die Selbstbezüglichkeit des rein denkenden Ich nur erwähnt, aber nicht näher bestimmt hatte, akzentuiert und spezifiziert Fichte sie als unmittelbares, intellektuell anschauliches Fürsichsein des Ich, das in dieser Selbstbeziehung seiner Tätigkeit zugleich begrenzt ist. Zwar interpretiert Fichte diese Selbstgegenwärtigkeit in intellektueller Anschauung sogleich mit der von Reinhold universalisierten Subjekt-Objekt-Beziehung des Selbstbewußtseins als Prinzip; aber Subjekt und Objekt werden hierbei von Fichte nicht als eigenständige, wiewohl korrelative Bedeutungsinstanzen gefaßt, sondern lediglich als unselbständige Momente in einer unmittelbaren Einheit und Ganzheit; erst die nachfolgende Reflexion führt überhaupt eine derartige Unterscheidung ein. Damit findet der Einwand der unendlichen Iteration hier keine Anhaltspunkte, da in der intellektuellen Anschauung des Ich als ganz unmittelbarem intellektuellem Seinerinne-Sein weder die Subjekt-Objekt-Trennung noch die Iterationsstufung auftreten. – Fichtes Lösung durch die intellektuelle Anschauung ist derjenigen Plotins im Prinzip ähnlich, bleibt jedoch spezifisch subjektivitätstheoretisch. Sie setzt freilich Sinn und Möglichkeit solcher intellektuellen Selbstanschauung, die Grundlage aller spezifischeren Selbstbewußtseinsleistungen sein soll, für das Prinzip des Ich voraus.

---

[149] *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Abt. I. Bd 4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. 275. Solche Darlegung der unendlichen Iteration findet sich beim frühen Fichte mehrfach. Henrich bezieht sich auf eine gleichartige Fichte-Stelle und erblickt darin den Zirkeleinwand, vgl. *D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht*. 14f; ähnlich *U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. 35f, 39ff. – Zur folgenden Darlegung sei der Verweis gestattet auf die Erörterung des Verfassers in: *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins*. Ein systematischer Entwurf. In: Fichte-Studien 7 (1995). 7-26, bes. 12ff.

Nicht nur für das Prinzip des reinen Ich, auch für die Entwicklung des konkreten Ich muß jene unendliche Iteration vermieden werden, wenn der Gedanke eines konkreten Ich sich nicht als unmöglich erweisen soll. Dies geschieht im Ansatz, wenn auch nicht ausdrücklich in Fichtes Konzeption einer idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Während er im *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) beim Aufbau einer Geschichte des Selbstbewußtseins die idealen Entwicklungsstufen des Selbstbewußtseins noch generell nach dem Reflexionsmodell entwirft, so daß die jeweils höhere Stufe durch Reflexion auf die vorausgehende entsteht, und während er damit eine unendliche Iteration solcher Reflexionsstufen im Grunde nicht vermeidet, löst er sich in der *Wissenschaftslehre nova methodo* vom beherrschenden Charakter dieses Reflexionsmodells. Eine idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins als Grundlage für Anthropologie und Psychologie hat für Fichte – und für alle Idealisten – zum einen die Aufgabe, eine systematische und idealgenetische Entfaltung der Vermögen und Leistungen des konkreten Selbstbewußtseins zu liefern; dabei muß sie erstens über die bloß additive Sammlung solcher Vermögen und Geistestätigkeiten, wie die damalige empirische Psychologie sie darbietet, zweitens über die Schilderung des bloß empirisch-zeitlichen Erwachens eines Vermögens nach dem anderen wie im Sensualismus Condillacs und drittens auch über die Statik der apriorischen Vermögenssystematik bei Kant hinausführen. Sie hat zum anderen die Aufgabe, das betrachtende philosophische Ich vom betrachteten Ich, das entwickelt werden soll, zu unterscheiden und in der Darlegung der Stufung der Vermögen und Leistungen aufzuweisen, wie sich deren jeweiliges inhaltliches Korrelat, das Ich-Objekt, zunehmend mit Bestimmungen der Subjektivität anreichert, bis es die Struktur des ausgebildeten selbstbezüglichen Ich erreicht, in dem das Ich-Subjekt sich in erfüllter Weise wiedererkennt. Auf verschiedenen Stufen kommen hierbei zwar jeweils Selbstbeziehungsweisen des Ich-Subjekts auf das Ich-Objekt zustande; aber sie bleiben als Selbstbeziehungsweisen asymmetrisch; es ergibt sich keine differenzlose inhaltliche Gleichheit von Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Daher kann der Iterationseinwand auf diese Selbstbeziehungsweisen schwerlich zutreffen. Bei solchen asymmetrischen Selbstbeziehungsweisen geht nicht jeweils wieder dem Ich-Objekt auf welcher Stufe auch immer ein Ich-Subjekt von inhaltlich gleicher Bedeutung voran, wie es das Argument der unendlichen Iteration verlangt; und dies gilt auch für Fichtes eigentliche Bestimmung des Selbstbewußtseins als Wille.[150] – So hat

[150] Auch Schelling vermeidet in der Durchführung der Geschichte des Selbstbewußtseins im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) durch asymmetrische Selbstbeziehungsweisen auf den verschiedenen Stufen den Einwand der unendlichen Iteration. Dies gilt auch für die Vollendung der Subjektivität als Genie, das in seiner ästhetisch-produktiven Anschauung vom denkenden Ich-Subjekt nicht erreicht wird, so daß auch hier eine Ungleichheit bleibt (vgl. auch den in der fol-

Fichte den Einwand der unendlichen Iteration auf der Subjektseite ausführlich beschrieben, ihn in seiner Theorie aber sowohl für das Prinzip des reinen Ich als auch – wenigstens implizit und dem Ansatz nach – für die Theorie der Entwicklung des konkreten Ich vermieden.

Bei Hegel findet sich nicht wie bei Fichte eine ausdrückliche und ausführliche Darlegung des Einwandes der unendlichen Iteration, sondern nur eine indirekte Auseinandersetzung damit speziell in seiner Kantkritik; man kann aber sicherlich annehmen, daß er diesen Einwand in seiner Brisanz erkannte und im Aufbau derjenigen Systemteile, die sich mit der Explikation von Subjektivität befassen, vermied. Dies gilt zum einen für seine systematisch verschiedenartigen Durchführungen einer idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins, deren Programm Fichte aufgestellt hat, und zwar vor allem in der "Phänomenologie" als Einleitung in die spekulative Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes. Ähnlich wie bei Fichte werden hier jeweils durch die Darlegung eines stufenartigen, allmählichen Anwachsens von Bedeutungsgehalten der Subjektivität im Ich-Objekt bestimmte Beziehungen des Ich-Subjekts auf das Ich-Objekt aufgewiesen, die asymmetrische Selbstbeziehungsweisen sind; und auch die am Ende der *Phänomenologie* von 1807 erreichte absolute, den Unterschied in sich enthaltende Identität beider Seiten, wie Hegel sie konzipiert, geht aus Ungleichheiten hervor und ist nur ein Übergangsstadium in eine neue Sphäre mit neuen Ungleichheiten, die Logik. In keinem dieser Fälle geht einem jeweils erreichten Bestimmungsstatus des Ich-Objekts ein Ich-Subjekt in gleicher Bedeutung voraus.

Zum andern gilt auch für Hegels spekulative Logik, da er sie grundlegend als Theorie der reinen, absoluten Subjektivität, nämlich des sich denkenden Denkens konzipiert, daß in ihr jener Einwand vermieden werden muß, wenn sie in solcher Subjektivitätskonzeption Bestand haben soll. In der Entwicklung von in sich einfachen reinen Gedankenbestimmungen zu kategorialen Relationen und von diesen zu kategorialer denkender Selbstbeziehung bis hin zum absoluten Denken seiner selbst wird an keiner Stelle und auch nicht, wenn diese höchste denkende Selbstbeziehung ausdrücklich thematisch gedacht und expliziert wird, derartige denkende Selbstbeziehung in der gleichen Bedeutung notwendig schon vorausgesetzt. Der Einwand der unendlichen Iteration ist also auch in der Logik implizit vermieden, die die Grundlegungswissenschaft der bei Hegel systematisch jeweils verschieden situierten Theorien der konkreten Subjektivität ist.[151]

---

genden Anmerkung angegebenen Aufsatz des Verfassers über Geschichte des Selbstbewußtseins).

[151] Zur näheren Begründung dieser Auffassung mag der Hinweis auf die Darlegung des Verfassers gestattet sein: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik.* Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 15 (1976). 3. Aufl. Bonn 1995, bes. 345f, auch 24, 270f u.ö. Zur Geschichte des Selbstbewußtseins bei

Innerhalb der *Wissenschaft der Logik* setzt Hegel sich allerdings mit dem oben skizzierten Kantischen Zirkelargument ausdrücklich und ausführlich auseinander.[152] Sein Verständnis des von Kant dargelegten "Zirkels" bleibt ambivalent; einerseits legt er diesen "Zirkel" der Kantischen Absicht gemäß aus, wenn man den Kontext der "Paralogismen" hinzunimmt; er sieht darin einen Zirkel in dem metaphysischen Beweis, der durch bloßes Denken die Existenz des denkenden Subjekts zu erkennen und zu bestimmten sucht, was nach Kant mißlingt; Hegel kritisiert allerdings die von Kant hierbei zugrunde gelegte Vorstellung des denkenden Ich als abstrakt. Andererseits – und überwiegend – erblickt er in diesem "Zirkel" aber einen Zirkel in der begrifflichen Definition von Selbstbewußtsein und unendliche Iteration der gleichen Bestimmungen; das Ich gehe sich bei allen Urteilen über sich selbst immer schon voraus. Dann könne es sich jedoch letztlich nicht denken; Kant habe den Versuch des Ich, sich zu denken, wegen solcher Iteration als "Unbequemlichkeit" und fehlerhaften "Zirkel" gebrandmarkt. In dieser Auslegung von Kants Zirkelargument benennt Hegel also den heute vielfach herangezogenen Zirkel- und Iterationsvorwurf; und er glaubt, daß Kant deshalb denkende Selbstbeziehung als unmöglich angesehen habe.[153] Dies führt Hegel in seiner heftigen Kritik an Kant auf dessen spekulativ unzureichenden Begriff des Denkens zurück, womit er in der Tat die zentrale und grundlegende Frage seines Dissenses zu Kant anspricht. Denken ist in Kants kritischer Philosophie, wie sich gezeigt hatte, inhaltsleer und mannigfaltigkeitslos; insofern ist es kein inhaltlich bestimmter Begriff. Für Hegel dagegen ist es von komplexer inhaltsreicher Selbstbeziehungsstruktur;es ist als Denken des logischen Subjekts selbst der "Begriff", der nicht nur ein noematischer, kategorialer Gedankeninhalt bleibt, sondern zugleich tätiges Sich-selbst-Denken ist; dieser selbstbezügliche "Begriff" bringt in seiner spontanen, ja produktiven Aktivität die Mannigfaltigkeit seiner inhaltlichen Bestimmungen als Begriffsbestimmungen und deren Beziehungen in spekulativen Urteilen und Schlüssen selbst erst hervor.

Von seiner eigenen Konzeption aus fordert Hegel nun dezidiert gegen Kant, man müsse jenen "Zirkel" gerade begehen; das Wesen des rein denkenden Ich erfordere einen solchen "Zirkel". Doch wird die Vorstellung des "Zirkels" hierbei offenbar metaphorisch gebraucht; man muß das reine Denken seiner selbst, das Kant nach Hegels Auslegung für unmöglich hielt, gerade vollziehen, und zwar in einem dialektischen "Zirkel", in dem die Einheit des Begriffs sich "urteilt", d.h. sich in einander entgegengesetzte Bestimmungen trennt, so daß er

---

Hegel sei der Verweis auf die Abhandlung des Verfassers erlaubt: *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*. In: Hegel-Studien 28 (1993), 103-126, bes. 114ff.

[152] Vgl. *G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 12. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1981. 193ff.

[153] Es hatte sich oben gezeigt, daß dies nicht Kants Auffassung ist und daß Kant durchaus denkende Selbstbeziehung zuläßt.

sich in seinem Denken zugleich Anderes, "Gegenstand" wird, und zu sich in der höheren Einheit insbesondere des spekulativen Schlusses zurückkehrt. Solcher "Zirkel" ist, kurz gesagt, Hegels Selbstbewegung des "Begriffs", der sich begreift. – Hegel verwendet zur Charakterisierung dieses Prozesses des Sich-Begreifens der reinen Subjektivität auch das Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung; aber es ist nicht grundlegend, es wird vielmehr durch reine, spekulativ-logische Bestimmungen wie Urteil als Ur-teilung und Schluß als Rückkehr zur Einheit fundiert.

Hegel hat hiermit entscheidende, bei Kant offen gebliebene Fragen der Subjektivitätstheorie einer Lösung zugeführt unter Vermeidung des Iterations- und Zirkeleinwandes, wie er ihn in einer seiner Auslegungen Kant zuschrieb. Die Selbstbeziehung des reinen Sich-Denkens, die Kant in seiner eigenen, von Hegel nicht apperzipierten Lehre angenommen, aber ohne nähere Bestimmung gelassen hatte, wird in ihrer Art und Struktur von Hegel bestimmt; sie ist hochkomplexe, mehrfach vermittelte denkende Beziehung auf sich, die logisch insbesondere als Begriff, Urteil und Schluß in der oben angegebenen Bedeutung mit den jeweiligen spekulativen Inhalten, nämlich den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besonderen oder Einzelnen entwickelt werden kann; sie ist für Hegel also keine unmittelbare, vermittlungslose, unentfaltbare intellektuelle Selbstanschauung wie im Grunde für den frühen Fichte oder den jungen Schelling. Doch kommt dieser denkenden Selbstbeziehung nicht nur eine solche hochkomplexe Struktur zu, sondern ebenso die Dynamis und der Prozeß der Selbstentwicklung. – In dieser Selbstentwicklung des Sich-Begreifens konstituiert sich nach Hegel nun auch der ursprüngliche Sinn des Objekts als des darin gedachten Inhalts, nämlich desjenigen Objekts, das selbst in seiner Bedeutung nichts als das reine 'Ich denke' ist; das Gedachte im reinen Denken seiner selbst ist somit das Ich-Objekt, wie es auch als logisches abkürzend genannt sei. Dies ist für Hegel zudem die Grundlage für jedes Denken eines anderen, etwa naturhaften Inhalts. In dieser Weise bestimmt Hegel also das Verhältnis von Selbstbeziehung und Objektkonstitution; das vom reinen 'Ich denke' konstituierte Objekt ist originär das reine Ich-Objekt selbst und erst in defizienter Weise noch nicht selbstbewußtes Seiendes. – Vor allem aber ist das bei Kant ambivalent gebliebene Verhältnis von 'Ich denke' und Kategorien durch den Gesamtansatz von Hegels Logik in einer bestimmten Weise eindeutig geklärt; die systematische, nämlich dialektische Kategorienabfolge führt immanent auf das reine Denken seiner selbst, wobei die Fortentwicklung der Rückgang in den Grund und in das Prinzip ist; das komplexe Prinzip der Kategorienentwicklung tritt als thematischer Inhalt erst am Ende dieser Entwicklung hervor. Wie Kant konzipiert Hegel hierbei die Grundlegungswissenschaft der Logik als den systematischen Ort der Explikation dieser immanenten Bestimmungen des Prinzips der Subjektivität; doch führt erst Hegel – in spekulativer Weise – dies

Programm aus.[154] – Diese Lösungen von bei Kant offen gebliebenen grundsätzlichen Fragen und die ihr vorausgehende Kantkritik setzen jedoch ein Verlassen der Kantischen Lehre von der spezifischen Endlichkeit des menschlichen Denkens und Erkennens voraus; sie gelten nur, wenn göttliche, unendliche Subjektivität als reine Noesis Noeseos in absoluter Selbstbeziehung für uns denkbar und erkennbar ist.

Weder Fichte noch Hegel halten also, wie sich erwies, den Einwand der unendlichen Iteration oder des Zirkels in der begrifflichen Definition von Selbstbewußtsein für schlagend. Erst J.F. Herbart, der den Einwand der unendlichen Iteration wiederholt, sieht ihn als unentrinnbar an; dies ist insofern erstaunlich, als er als Fichte-Schüler begann; er wurde insbesondere hinsichtlich der Theorie des Ich dann zum Fichte-Kritiker, ohne Fichte freilich immanent zu widerlegen.

Herbart expliziert den Einwand der unendlichen Iteration auf beiden Seiten; in der Entwicklung auf der Subjektseite vermag Herbart der Fichteschen Darstellung an Klarheit gewiß nichts hinzuzufügen. Auf der Objektseite legt Herbart den Einwand folgendermaßen dar: Das Ich, wie es der frühe Fichte und der frühe Schelling als Prinzip ansetzten, ist das Sich-Wissende; dann aber muß es sich auch als Sich-Wissendes wissen; es muß von sich selbst wissen, daß es das Sich-Wissende ist. In diesem Ich-Objekt, das gedacht wird als das Sich-Wissende, steckt nun erneut ein 'Sich', das als das Ich wiederum das Sich-Wissende sein muß; solche Einschachtelung des Ich wiederholt sich ins Unendliche; nie kommt wirkliches Wissen des Ich von sich zustande. Dieselbe Iteration ergibt sich, wenn Ich als das Sich-Vorstellende angesetzt wird.[155] Es hatte sich oben schon gezeigt, daß die Iterationsebenen ohne Veränderung des Inhalts hier formal sind ebenso wie bei der unendlichen Iteration auf der Subjektseite, ferner daß auch für die unendliche Iteration auf der Objektseite gilt, daß das vorausgesetzte und mit diesem Einwand kritisierte Paradigma das Modell des Selbstbewußtseins als symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung ist. Die Zurückweisung oder Vermeidung des Vorwurfs der unendlichen Iteration auf der Objektseite kann demgemäß in der gleichen Weise erfolgen wie diejenige des Vorwurfs der Iteration auf der Subjektseite. Dies aber hatten Fichte oder Hegel in je verschiedener Weise schon gezeigt. Hintergrund für Herbarts Meinung, die unendliche Iteration sei unvermeidlich, ist seine eigene, im allgemeinen an die Humesche Lehre anknüpfende Auffassung, die inhaltlich er-

---

[154] Dabei werden von Kant und von Hegel ansatzweise unterschiedliche Grundtypen des Verhältnisses des Prinzips des reinen 'Ich denke' zu den systematisch zu entwickelnden logischen Formen und Kategorien konzipiert. Vgl. dazu die Hinweise unten T. 2. Abschn. V. Anm. 261.

[155] Vgl. *J.F. Herbart: Psychologie als Wissenschaft* (1824/25). In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. Kehrbach. Langensalza 1891. Bd 5. 242f, 255f. Vgl. auch *ders.: Allgemeine Metaphysik* (1828/29). In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Bd 8. 229f.

faßbaren Bewußtseinszustände des Ich seien nur ein Aggregat[156]; es könne sich daher als einheitlich sich bestimmendes Subjekt in ihnen nicht wirklich erfassen; im Gefolge dieser Auffassung spricht Herbart bereits vom Strom des Bewußtseins, was dann bei W. James und Husserl besondere Bedeutung gewinnt.

Die unendliche Iteration in der Selbstvorstellung auf der Subjektseite entwickelt Husserl insbesondere in der *Ersten Philosophie* (1923/24) erneut, allerdings ohne darin einen gravierenden Einwand gegen eine Theorie des Ich zu sehen. Husserl geht davon aus, daß ein Ich z.B. ein Haus wahrnimmt, wobei es in phänomenologischer Reduktion gleichgültig bleibt, ob das Haus realiter so existiert, wie es wahrgenommen wird, oder nur ein bewußtseinsimmanenter Inhalt ist. In diesem Actus des Wahrnehmens von etwas anderem ist das Ich sich zunächst verborgen oder "latent"[157]. Durch einen Akt der Reflexion, die für Husserl eine "Wahrnehmung höherer Stufe" ist, thematisiert es sich ausdrücklich. Das Vollzugsich des Reflexionsaktes aber ist dabei wiederum latent; es muß durch einen erneuten, höherstufigen Akt der Reflexion thematisiert werden usf.; dabei müssen der Akt der Objektwahrnehmung und der Reflexionsakt nicht nacheinander erfolgen, wie später G. Ryle nahelegt; sie können, wie Husserl betont, auch koexistent sein.

Diese Überlegungen faßt Husserl nicht als Einwand auf, da er aus der hiermit sich einstellenden scheinbaren Not eine Tugend macht. Er erklärt diese Reflexionsstufung in der Selbstthematisierung als zum Wesen des Ich gehörig; es ist gleichermaßen "Spaltung" oder Selbstentzweiung in Subjekt und Objekt sowie Selbstidentifikation in ihnen. Husserl macht auf den bloß formalen Charakter der Iterationsebenen aufmerksam, die den Inhalt des sich vergegenwärtigenden Ich nicht tangieren.[158]

Husserl nimmt hierbei das Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung für Selbstbewußtsein und das Reflexionsmodell auf. Wenn er dennoch in der unendlichen Iteration, die trotz des bloß formalen Charakters der Iterationsebenen ja bestehen bleibt, keinen Einwand sieht, so liegt dies wohl zum einen daran, daß sie in ihrer Inhaltsleere für ihn die Essenz der Selbstbeziehung des Ich als Selbstentzweiung und Selbstidentifikation nicht zunichte macht; zum anderen dürfte dies daran liegen, daß er die Subjekt-Objekt-Zweigliedrigkeit, die der

---

156 Vgl. z.B. *J.F. Herbart: Sämtliche Werke* (s. vorige Anm.). Bd 5. 239, auch 247 u.ö.; zum Folgenden vgl. *J.F. Herbart: Über Fichtes pädagogische Ansichten* (1831). In: *Ders.: Kleine pädagogische Schriften*. Hrsg. von A. Brückmann. Paderborn 1968. 97.

157 *Husserliana*. Bd VIII. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1959. 90, s. auch im Folgenden 87-91.

158 Vgl. auch *E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Beilage von 1937). In: *Husserliana*. Bd VI. Hrsg. von W. Biemel. 2. Aufl. Den Haag 1962. 458. – Husserl akzeptiert schon von den *Logischen Untersuchungen* an die Vorstellung Natorps nicht, das Ich müsse sich, da es sich nicht als Gegenstand vorstellen könne, verborgen und unzugänglich bleiben.

Einwand voraussetzt, nicht als ursprünglich auffaßt und schon in den *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) differenziert, ja fundiert hat durch die unterschiedenen Korrelata: Erlebnisakt, Bewußtseinsinhalt, intentionaler bzw. realer Gegenstand; auch die Korrelation von Noesis und Noema, wie er sie später lehrt, ist durch die Differenzierung beider Seiten vielfältiger als jene Zweigliedrigkeit und zugleich fundamental; und diese Struktur muß auch gelten, wenn das konkrete Ich sich erfaßt. Schon deshalb kann die unendliche Iteration, die die symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung des Selbstbewußtseins voraussetzt, hier kaum ein Einwand sein. Ferner erfolgt beim transzendentalen Ego und der Zeitstrukturmannigfaltigkeit seines Fürsichseins, nämlich der Selbstgegenwart dieses Ego im Horizont von eigener Vergangenheit und Zukunft die Selbsterfassung wesentlich unmittelbar und nicht in gestuften Reflexionsakten; auch dabei kann sich, wie Husserl nicht mehr eigens darlegt, unendliche Iteration eigentlich nicht einstellen. Diese verschiedenen Gründe der Vermeidung von unendlicher Iteration werden von Husserl freilich nicht in einer eigenen Ich-Theorie zusammengeführt.

Der frühe Heidegger deutet die unendliche Iteration und auch das Zirkelargument in der vermeintlich Kantischen Fassung an und benennt schärfer als Husserl die Probleme des Selbstbewußtseins, wenn es nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung und nach dem Reflexionsmodell verstanden wird, das für ihn auf der Subjekt-Objekt-Beziehung basiert. Diese Modelle ebenso wie Husserls differenzierender Ansatz gehören für Heidegger allerdings, wie oben schon angedeutet, noch zur traditionellen Ontologie der Vorhandenheit.[159] Für den ursprünglichen Sinn des Selbstverstehens des Daseins verabschiedet Heidegger daher grundsätzlich jene Modelle und entwirft intuitiv seinem Anspruch nach neue Modelle ganz unmittelbaren, ursprünglichen Selbstverständnisses. Es wird sich zeigen, daß diese "neuen" Modelle in verallgemeinerter Weise und ohne ihre ontologische Bedeutung durchaus in einer Theorie konkreter Subjektivität Berücksichtigung finden können, daß dies jedoch keineswegs zur Verabschiedung etwa des höherstufigen Reflexionsmodells führen muß.

Eine spezifizierte Version des Arguments der unendlichen Iteration auf der Subjektseite liefert Ryle, um die Unmöglichkeit eines Ich als eigener Entität und eines durch es begründeten zweiten, mentalen Theaters neben dem organisch-körperlichen, ersten aufzuzeigen. Ryle wendet sich damit insbesondere gegen die Selbstbeziehung, genauer gegen eine bestimmte Art der Selbstbeziehung des Ich. Mit diesem Einwand sucht er zugleich seine anderen Einwände, die sich, wie gezeigt, aus der Analyse der 'ich'-Rede, aus der These der Kategorienverwechslung und aus der behavioristischen Kritik vor allem der Intro-

---

[159] Vgl. z.B. *M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). In: *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975. 202ff, auch 181f, ebenso 221ff, 225ff u.ö.

spektion ergeben sollen, zu stärken.[160] Ryle nennt es das Argument der "systematischen Flüchtigkeit" des Ich; und er beginnt – ungeachtet der langen Tradition dieses Einwandes – wieder von vorn mit zahlreichen Beispielen, von denen sich manche nicht eignen, da in ihnen von vornherein verschiedene Subjekte impliziert sind, wie es bei der Rezension der Fall ist, die ein anderer Rezensent wieder rezensiert usf. Nach Ryles Darstellung entgeht das Ich sich immer wieder, wenn es sich zu erfassen sucht – so wie z.B. die letzte Tagebucheintragung alle vorherigen Erlebnisse des Betreffenden erfassen kann, sich selbst aber als Eintragung über solche früheren Erlebnisse nicht; es müßte eigentlich eine weitere folgen usf. ins Unendliche.

Die Iteration entsteht durch Reflexionsstufung; für Ryle ist dabei der reflexive Akt, der den nichtreflexiven thematisiert, zeitlich zumeist der nachfolgende; dabei ist dann der ursprüngliche Akt des Ich, auf den er sich bezieht, schon vergangen; immer läuft das reflektierende hinter dem einfachen, nichtreflexiven Ich her, ohne es je zu erreichen. Solche Spezifikation des Iterationseinwandes hatte schon Husserl als nicht notwendig dargestellt; in der Tat können jene Akte gleichzeitig sein, z.B. wenn ich sage: "Ich weiß, daß ich jetzt deutsch spreche"; der Reflexionsakt kann sogar dem einfachen Akt vorausgehen, z.B. wenn man sich in der Reflexion vorsetzt, für sich in der Zukunft einen bestimmten Zustand zu erreichen; dies sind Beispiele, die unten noch näher erläutert werden sollen. Aber in der von Ryle vor allem vorgesehenen zeitlichen Aufeinanderfolge der Akte liegt nicht das eigentliche Argument; dies besteht vielmehr darin, daß jene Akte, wie immer sie zeitlich zueinander stehen, von verschiedener Ordnung sind. Daher kann deren jeweiliger Acteur nicht ein einheitliches Ich in der gleichen Bedeutung sein, und deshalb kann es sich auch nicht als eines und dasselbe in dieser gleichen Bedeutung in ihnen erfassen.[161]

Es ist offenkundig, daß auch in dieser Version des Iterationsarguments als Muster der Selbstbeziehung, das dann nicht erreicht wird, implizit die symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung vorausgesetzt ist und daß deren Nichtzustandekommen als Beweis für die Unmöglichkeit eines in sich einheitlichen, eigenständigen selbstbezüglichen Ich gilt. Andere Selbstbewußtseinsmodelle werden nicht erwogen. Ryle sieht in diesem Argument eine Stärkung der anderen von ihm geäußerten Einwände und einen Beweis für seinen subjektkritischen Behaviorismus. Wie von den anderen Einwänden, die in sich bereits den

---

[160] Vgl. dazu oben S. 81ff. Zum Folgenden vgl. *G. Ryle: The Concept of Mind* (zuerst 1949). 5. Aufl. London usw. 1958. 195-198. *Ders.: Der Begriff des Geistes*. Übersetzt von K. Baier, überarbeitet von G. Patzig und U. Steinvorth. Stuttgart 1969. 264-269.

[161] Ryle deutet an, daß er die Thematisierung des Ich in höherstufigen, reflexiven Akten sozialbehavioristisch versteht; das Ich verhält sich hierbei zu sich wie zu einem Anderen. Differenzierter und phänomenreicher hat diese Auffassung G.H. Mead dargelegt und mit seiner Theorie vom vorgestellten Ich als "generalized other" ausgeführt.

Behaviorismus voraussetzten, gilt aber auch vom Einwand der unendlichen Iteration, daß er stumpf ist und von Ryle nur erhoben wird zur Bestätigung jenes schon unabhängig davon angesetzten und als gültig angenommenen Behaviorismus.

Am meisten Resonanz gefunden hat in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart die Version des Iterations- bzw. Zirkeleinwandes, die D. Henrich ihm gegeben hat; sie wurde von vielen – auch von Henrich – universalisiert. Er bringt diesen Einwand in ausdrücklicher Anknüpfung an Fichtes Darlegung vor.[162] Henrich unterscheidet dabei nicht im einzelnen zwischen den Versionen des Iterations- und des Zirkeleinwandes; er spricht in der Regel vom Zirkeleinwand, faßt darunter aber wesentlich, wie auch seine Bezüge auf Fichte zeigen, den Einwand der unendlichen Iteration.[163] Die traditionelle Theorie des Selbstbewußtseins ist für Henrich die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins; sie sei generell vor Fichte und auch in Modifikationen wieder von Hegel oder Husserl vertreten worden. Dies hatte sich oben wohl anders gezeigt. Jener Einwand besagt nun, daß durch Reflexion das tätige Ich zum Ich-Objekt gemacht werden solle; dafür aber müsse erneut das tätige Ich vorausgehen, das freilich wiederum selbstbezüglich sei und sich erfassen müsse usf.; dies nennt Henrich den "Zirkel", in dem vorausgesetzt wird, was "erklärt", offenbar definiert werden soll.[164] Diese Lage entsteht, weil der Versuch des Ich, sich durch Reflexion zu erfassen, jeweils erneut die Voraussetzung des tätigen Ich-Subjekts und seiner Selbstbeziehung verlangt, womit nach dieser Schilderung der Einwand der unendlichen Iteration nach der Subjektseite zugrunde gelegt wird. Durch Reflexion also erlangt das Ich keine Selbstbeziehung; sollte es ihr gleichwohl gelingen, Selbstbeziehung des Ich thematisch zu erfassen, so müßte sie unabhängig davon schon vorliegen.

---

[162] Vgl. *D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht.* Frankfurt a.M. 1967. In verschiedenen Varianten wird dieser Einwand auch dargelegt in *ders.: Selbstbewußtsein.* Kritische Einleitung in eine Theorie. In: *Hermeneutik und Dialektik.* H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Tübingen 1970. Bd 1. 257-284.

[163] S. oben Anm. 149.

[164] Vgl. *D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht.* 12ff. In seiner Abhandlung: *Selbstbewußtsein* legt er verschiedene Zirkel dar, die sich als äquivalent mit dem Argument der unendlichen Iteration nach der Subjekt- oder nach der Objektseite erweisen; denn ein bloßer Zirkel in der Definition würde, wie gezeigt, wohl zu wenig beweisen. "Zirkel" heißt dann unabhängig vom logischen Verfahren, in dem er stattfindet, allgemein: Vorausgehen der gleichen konstituierenden Bestimmungen, die im Betrachteten schon vorhanden sind. Die Verschiedenheit mancher der aufgewiesenen Zirkel etwa in der Selbstbeziehung und in der wissenden Selbstbeziehung reduziert sich wohl auf das Verhältnis von Art und Unterart. Henrich geht es in dieser Abhandlung freilich nicht nur um Zirkel oder Iteration des Selbstbewußtseins, sondern auch des Bewußtseins, das gleichartig, nämlich reflexionsartig aufgefaßt wird. Vgl. *D. Henrich: Selbstbewußtsein.* 263ff, auch 275.

Dieser Einwand richtet sich nach Henrich spezifisch gegen die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins; erst der späte Fichte habe dies deutlich erkannt und durch seine Einheitsmetaphysik Konsequenzen gezogen. Die eindeutige Lösung des früheren Fichte, wie sie oben skizziert wurde, ist dabei nicht gegenwärtig. Henrich selbst sieht jedoch in seinem eigenen Ansatz die Möglichkeit, auf Versuche wie diejenigen von Russell oder auch von Sartre wenigstens prinzipiell zu rekurrieren, in denen schon für das Bewußtsein eine ursprüngliche unmittelbare Bekanntschaft mit sich und damit eine Selbstbeziehung konzipiert wird[165]; wenn Selbstbewußtsein von sich lediglich durch Reflexionsakte weiß, kann solche unmittelbare Selbstbeziehung nur dem Bewußtsein zugeschrieben werden. Auch hierfür aber ebenso wie für Selbstbewußtsein, wenn es möglich ist, muß ein ermöglichender Grund einfacher Einheit immanent im Bewußtsein selbst vorangehen, wie Henrich später fordert; dieser kann nach seiner Auffassung allein in einer Art von Metaphysik aufgedeckt werden, wie sie z.B. in Grundlinien der frühe Hölderlin entwarf.[166]

Man kann, wie U. Pothast es versucht hat, den Henrichschen Zirkel in der Bestimmung von reflexivem Selbstbewußtsein auch als "Zirkel" in der Semantik der 'ich'-Rede formulieren.[167] Die Bedeutung von 'ich' in der 'ich'-Rede verweist, wie oben gezeigt, auf den jeweiligen Sprecher, der diese 'ich'-Rede verwendet, der aber sich selbst nur als 'ich' kennen und von sich selbst wiederum nur 'ich' sagen kann. Diese Version des Einwandes führt, wie gezeigt, auf den Vorwurf eines Zirkels in der Definition von Ich oder Selbstbewußtsein und – wenn ein stringenter Einwand gemeint ist –, auf den Einwand der unendlichen Iteration zurück; auch diesen Iterationseinwand verwendet Pothast in Anknüpfung an Fichte, an Herbart und an Henrich; er kommt zu dem Ergebnis, man könne kein Selbstbewußtsein und kein Ich, sondern nur einen völlig "objektiven" Prozeß des Bewußtseins konzipieren.

Diese radikale Subjektkritik hält Tugendhat aufgrund des Einwandes des Zirkels in der Reflexionstheorie von Selbstbewußtsein, wie Henrich ihn dargelegt hat, für konsequenter als Henrichs damals noch lavierendes Festhalten an Selbstbeziehungsphänomenen wenn schon nicht des Selbstbewußtseins, so doch des Bewußtseins.[168] Pothasts Feststellung eines Zirkels in der 'ich'-Rede ist für ihn nicht unvermeidlich; doch gelangt Tugendhat in Anknüpfung an Wittgensteins Unterscheidung von Subjekt- und Objektgebrauch der 'ich'-Rede

---

[165] Vgl. oben T. 1. Abschn. I., S. 32ff.

[166] Vgl. *D. Henrich: Der Grund im Bewußtsein.* Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992, bes. 622ff, 627ff u.ö. – Dies Konzept ist m.E. dem Ansatz nach neuplatonisch; es lassen sich dafür hochentwickelte theoretische Paradigmen bei Plotin oder bei Cusanus finden.

[167] Vgl. *U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung.* Frankfurt a.M. 1971. 23-34, bes. 29. Zum Folgenden vgl. S. 76 ff; vgl. auch oben S. 100.

[168] Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.* Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. 62ff, 68ff.

zu der Auffassung, daß im Objektgebrauch, in dem eine Person unter anderen identifiziert wird, die 'er'-Perspektive vorangeht und daß im Subjektgebrauch die 'ich'- und die 'er'-Rede, wie gezeigt, wegen des kommunikativen Charakters der Sprache veritativ äquivalent sind.[169] Henrichs vorsichtigen Rettungsversuch einer Selbstbeziehung des Bewußtseins kann Tugendhat vor diesem von ihm favorisierten Hintergrund nur als Transplantation des traditionellen Reflexionsmodells bzw. des Modells der Subjekt-Objekt-Beziehung, die für Selbstbewußtsein als repräsentativ gelten, in das Bewußtsein ansehen. So bedeutet für ihn der Zirkel- oder Iterationsvorwurf das Ende jeder Theorie von Selbstbewußtsein und ursprünglicher Selbstbeziehung.[170]

Die Kritik Tugendhats an Henrich gibt dieser ihm freilich entschieden zurück, indem er erklärt, Tugendhat verstricke sich selbst in seiner Darlegung in Zirkel. Sachlich formuliert Henrich die Überzeugung, daß die Bedeutung der 'ich'-Rede ursprünglich ist und eine unmittelbare Selbstgewißheit des Sprechers, der sie verwendet, schon zur Voraussetzung hat.[171] Wie jedoch für jene Selbstgewißheit das Argument der unendlichen Iteration vermieden werden kann, bleibt offen. Da Henrich hinsichtlich der Struktur des Selbstbewußtseins prinzipiell am Reflexionsmodell und am Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung festhält, bleibt als konsequenter, aber vielleicht ungeliebter Ausweg eigentlich nur der erwähnte Rekurs auf ein ichloses Bewußtsein, dem aber gleichwohl unmittelbare Vertrautheit mit sich zukommen soll. In solchem ichlosen Bewußtsein, das ggf. auch mit anderen Termini bestimmt wird, sucht M. Frank in Anknüpfung an Henrich und an Sartre ein präreflexives Fundament, das jenem Zirkel- und Iterationseinwand entgeht und dem nach Frank eine unmittelbare einfache Bekanntschaft mit sich und Gewißheit seiner selbst zukommt, die immerhin explizierbar ist. Doch sind diejenigen Bestim-

---

169 Vgl. oben S. 79f.

170 Auf diese Weise ist der Vorwurf der unendlichen Iteration oder der allgemeiner verstandene Zirkelvorwurf zu einem einfachen Mittel der Abwehr der gesamten klassischen deutschen Philosophie und der phänomenologischen Subjektivitätstheorie geworden, ein Vorwurf, der vielerorts ohne nähere Untersuchung gern akzeptiert wird; ihn erhebt z.B. auch – freilich noch mit einigen Erörterungen zu Henrich und Tugendhat, aber nicht mehr zu Fichtes oder Hegels oder Husserls Theorie der Subjektivität in diesem Zusammenhang – *J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981. Bd 1. 526ff.

171 Vgl. *D. Henrich: Noch einmal in Zirkeln*. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein. In: *Mensch und Moderne*. Hrsg. von C. Bellut und U. Müller-Schöll. Würzburg 1989. 93-132. – Die verschiedenen Analysen des 'Erste-Person'-Gebrauchs setzen bereits, wie gezeigt, die jeweilige Auffassung eines Autors über die generelle Bedeutung des 'ich' voraus; die Auffassung darüber ist nicht erst Resultat einer solchen Analyse.

mungen des Selbstbewußtseins, die komplexer sind, von diesem Vorzug einfacher präreflexiver Geltung des Fürsichseins offensichtlich ausgeschlossen.[172]

Der Zirkel- oder der Iterationseinwand wird also auch von neueren Partisanen der Subjektivitätstheorie für gültig gehalten und erlaubt ihnen daher nur sehr reduzierte Explikationen von Selbstbeziehung und Subjektivität, in die nicht-rudimentäres Selbstbewußtsein dann nicht einbezogen sein kann. – Die allgemeine Unterscheidung von Versionen und Varianten dieses Einwandtyps hat wohl gezeigt, daß der eigentlich entscheidende Einwand derjenige der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung ist, sei es daß er auf der Subjekt-, sei es daß er auf der Objektseite entwickelt wird. Der Einwand eines Zirkels in der Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein rekurriert auf ihn, wenn er ein strikter Einwand sein und nicht Selbstbewußtsein als undefinierbare, ursprüngliche Vorgegebenheit bestehen lassen soll; der Einwand eines Zirkels in der Semantik der 'ich'-Rede rekurriert wieder auf den Einwand eines Zirkels in der Begriffsdefinition von Selbstbewußtsein. Diese Einwände sind immanent und richten sich gegen die begriffliche Konsistenz einer Konzeption von Selbstbewußtsein; daher konnte dieser Einwandtyp in ganz unterschiedlichen Theorien sei es der Philosophiegeschichte, sei es der Gegenwart verwendet werden; er ist nicht – wie die anderen Einwände – von inhaltlichen Voraussetzungen einer bestimmten Theorie abhängig. Während er in den meisten klassischen Theorien der älteren und neueren Geschichte der Philosophie nicht als gültig angesehen wird, betrachten ihn Herbart und insbesondere viele Theoretiker in der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart als gültig. Er ist jedoch, wie sich erwies, in der Explikation der Iterationsebenen rein formal; der Inhalt der Gewißheit des Ich von sich oder des Sich-Wissens wird dadurch nicht mehr verändert. Vor allem setzt er als Selbstbewußtseinsmodell, das die Kritik zum Richtmaß nimmt, das Modell der Selbstbeziehung als symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung voraus; diese aber wird praktisch in keiner Selbstbeziehungsweise des Selbstbewußtseins erreicht, auch nicht im bevorzugt kritisierten Reflexionsmodell, das wegen der darin implizierten Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt erst Anhaltspunkte für den Einwand liefert. Die radikale Konsequenz dieses Einwandes, also könne man an einer Vorstellung von Selbstbewußtsein nicht festhalten, mentale Prozesse seien vielmehr gänzlich objektiv-real, kann nicht im Argument, wohl aber im Ergebnis wesentlich mit der oben dargelegten These des analytischen Physikalismus und Funktionalismus kongruieren; jeweils wird, wie es scheint, erfahrungsfern versichert, Selbstbewußtseinsphänomene, ja überhaupt die Vorstellung von Selbstbewußtsein seien

---

[172] Vgl. *M. Frank: Subjektivität und Individualität.* Überblick über eine Problemlage. In: *Ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.* Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart 1991. 9-49, auch aus dem *Vorwort* 6f. Vgl. auch: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins.* Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 7-34 (Vorwort).

eigentlich etwas Illusionäres, ja Unmögliches; wo sie gehegt werden, handle es sich um einen Irrtum etwa der Volkspsychologie. – Welche Version dieses Iterations- oder Zirkeleinwandes wie entschieden auch immer vertreten wird, aus der dadurch erzeugten, insgesamt mißlichen Lage befreit die Theorie der verschiedenartigen Selbstbewußtseinsmodelle, die diagnostiziert, daß der Geltungsbereich des Iterations- bzw. Zirkeleinwandes nur ein idealer Grenzfall von Selbstbeziehung ist und daß die ausführbaren Selbstbewußtseinsmodelle, wie sich bei genauerer Betrachtung zeigen wird, auch das Reflexionsmodell, von jenem Typ von Einwänden keineswegs getroffen werden.

So dürfte diese Musterung der verschiedenen, für die Subjektkritik wohl repräsentativen Typen von Einwänden und ihrer Versionen und Varianten ergeben haben, daß sie inhaltlich z.T. sehr voneinander divergierende Argumente verwenden und sich auf verschiedene, ja teilweise konträr entgegengesetzte Prämissen berufen. Es gibt daher zu denken, daß sie alle zu dem gleichen oder annähernd gleichen Ergebnis der Subjektkritik gelangen. Sie alle lehnen die Annahme eines transzendentalen Ich einhellig ab; manche lassen ein empirisches Ich in reduzierter und wenig zentraler Bedeutung noch zu; andere leugnen auch dies. Alle diese Typen von Einwänden, ihre Versionen und Varianten sind in dieser oder einer ganz ähnlichen Schilderung jeweils von bestimmten Autoren vertreten worden; keine Einwandversion oder -variante wurde einfach konstruiert. Die Autoren haben dabei, was insbesondere für die ersten vier Typen von Einwänden gilt, die nicht immanent sind, die jeweiligen Ansichten und Prämissen ihrer Theorien als gültig vorausgesetzt, um überhaupt ihre Einwände als Argumente formulieren zu können. Doch hat sich in jeweils unterschiedlicher Weise gezeigt, daß gerade jene Prämissen in der Regel selbst durchaus problemreich sind. Der Iterations- oder Zirkeleinwand ist zwar immanent und richtet sich gegen eine begriffliche Konzeption von Selbstbewußtsein überhaupt; er setzt aber, wie sich erwiesen hat, als von ihm zum Richtmaß genommenes Selbstbewußtseinsmodell, an dem alle Selbstbewußtseinsphänomene gemessen werden, einen bloß idealen Grenzfall von Selbstbeziehung voraus. In diesem wie auch in den anderen grundlegenden Einwänden und den dazugehörigen Theorien ist die Vielfalt der Selbstbewußtseinsphänomene, der Strukturreichtum von Selbstbewußtsein und die Mehrfältigkeit von Selbstbewußtseinsmodellen im Gegensatz zu einem bloß monolithischen Sinn von Selbstbewußtsein nicht gegenwärtig. Eine Theorie der Subjektivität ist also, wie sich gezeigt hat, durch diese exemplarischen Einwände nicht widerlegt; Subjektivitätstheorie erweist sich vielmehr nach der Prüfung dieser Grundtypen von Einwänden generell durchaus als möglich und schon von den Defiziten der Kritiken her sogar als notwendig, infolgedessen auch speziell eine Theorie der konkreten Subjektivität in der Explikation einer idealen Abfolge von Selbstbewußtseinsmodellen.

Zweiter Teil

SELBSTBEWUSSTSEINSMODELLE IN IDEALGENETISCHEM ZUSAMMENHANG

EINLEITUNG

1. Erinnerung an Selbstbewußtseinsphänomene

Die vielfältigen, untereinander divergierenden Kritiken an Theorien der Subjektivität, ja sogar am Sinn eines empirischen Begriffs von Selbstbewußtsein gehen oft, wie sich gezeigt hat, von recht reduzierten Vorstellungen von Selbstbewußtsein aus; manche betrachten auch schon die Rede vom Selbstbewußtsein oder Ich als ein Hypostasierungsvergehen. So dürfte es angebracht sein, zunächst an einige Selbstbewußtseinsphänomene zu erinnern, die als unproblematische in der alltäglichen bzw. in der wissenschaftlichen Erfahrung weitestgehend akzeptiert werden und deren Leugnung, wie sie nach obiger Darlegung einige Philosophen um ihrer Theorie willen vornehmen, wesentliche Bereiche des Selbstverständnisses ebenso wie des umweltlichen oder des sozialen Verhaltens von Personen unbegreiflich werden läßt.

So hat jeder ein thematisches Selbstverständnis von sich, der sich etwa als Acteur eines gegenwärtigen Akts mit sich als Acteur einer anderen Handlung oder Erfahrung identifiziert, sei es daß diese in der Vergangenheit oder ebenfalls in der Gegenwart oder aber in der Zukunft liegt. Originär erfahre ich dies von mir selbst; ich nehme es aber ebensogut von den anderen an so wie diese von mir und voneinander. So kann ich mich z.B. jetzt erinnern an meine Handlungen und Erlebnisse auf der gestern beendeten Sommerreise. Dabei weiß ich, daß diese Akte und Erlebnisse mir zukommen, und zwar als einer und derselben Person, die sich jetzt erinnert und die kürzlich auf der Sommerreise jene Erlebnisse hatte und jene Handlungen beging. Hiermit erfasse ich mich selbst als identische Person und gewinne ein ausdrückliches Selbstverständnis, das selbstbezüglich ist; niemandem, der sich in dieser Weise erinnert, widerfährt es, daß er sich in solchem Versuch der Selbsterfassung immer wieder entginge, etwa weil er sich für den Akt des Sich-Erinnerns schon wieder voraussetzen müßte, und bei dem Versuch der selbstbezüglichen Bestimmung dieses vorausgesetzten Ich sich in der gleichen Weise wieder voraussetzen müßte usf., wie der Einwand der unendlichen Iteration z.B. bei G. Ryle besagt. Denn in solchem Sich-Erinnern an frühere Erlebnisse wird keine inhaltliche Symmetrie des Selbst in den verschiedenen Positionen verlangt; nur eine derartige Symmetrie-Voraussetzung führt, wie gezeigt, auf diesen Einwand. Die inhaltliche Asymmetrie wird deutlicher bei größeren zeitlichen Abständen, wenn z.B. jemand von sich sagt – wie Antiphon sinngemäß in Platos ironischer Schilderung im *Parmenides* – er erinnere sich gut, daß er früher Philosophie getrieben habe, nun aber sei er ein Mann der Praxis, nämlich Pferdezüchter geworden. Er weiß trotz dieser Unterschiede seiner Tätigkeiten in der Gegenwart und in der

Vergangenheit, daß er eine und dieselbe Person ist, eine und dieselbe, ihrer selbst bewußte Entität.[173]

Eine Person weiß auch von sich, wenn sie zwei verschiedene Akte gleichzeitig vollzieht und sich als Acteur beider Akte mit sich identifiziert; so kann ich, wie schon erwähnt, z.B. sagen: "Ich weiß, daß ich jetzt deutsch spreche". Hier ist die Art des Vollzuges beider Akte, das Deutschsprechen, eigens thematisiert und reflektiert im zweiten Akt und im ersten mitthematisch. Ich weiß von mir bzw. jede sprechende Person, die dies mit Verständnis sagt, weiß dabei von sich als demselben Acteur beider aufeinander bezogenen, zugleich gegenwärtigen Akte.

Eine gleichartige thematische Selbstvorstellung der Person ergibt sich, wenn diese in einem gegenwärtigen Akt eigene zukünftige Zustände oder Handlungen entwirft; dies geschieht – wieder zunächst mit einem Beispiel in der ersten Person –, wenn ich sage: "Ich fasse jetzt den Entschluß, Cellist zu werden, da ich damit berufliche Erfüllung erlange". Hier beziehe ich mich in dem von mir vollzogenen gegenwärtigen Akt des Entschlusses auf mich als Acteur zukünftiger Akte und Erlebnisse, nämlich als Cellist, und weiß, daß ich in diesen zeitlich verschiedenen Akten und Erlebnissen dieselbe Person bleibe. Derartiges gilt von allen Personen, die sich zu eigenen künftigen Handlungen oder Zuständen entschließen.

In solchen Weisen der Selbstverständigung weiß eine Person unmittelbar, daß sie die erlebende oder handelnde ist, und sie weiß, daß sie dieselbe in ihren verschiedenen Akten und Erlebnissen ist. Hierbei findet nicht zunächst eine Identifikation eines Etwas mit einem Etwas statt und dann die Auslegung, dieses Etwas in beiden Positionen sei meine Person; Sich-Wissen ist kein Spezialfall von Gegenstandswissen. Die Person bezieht in den geschilderten Weisen von Selbstverständigung vielmehr in der Regel einen gegenwärtigen reflexiven Akt, den sie selbst ausübt und schon als den ihrigen weiß, auf durch diesen thematisierte Akte oder Erlebnisse, die sie ebenfalls schon als die ihrigen weiß und die im Verhältnis zum reflexiven Akt in einem der drei grundlegenden Erlebniszeitmodi stehen, die also im Verhältnis zu jenem gegenwärtigen Akt schon vergangen oder gleichermaßen gegenwärtig oder noch zukünftig sind, und sie identifiziert sich in diesen verschiedenen Akten mit sich. Welchem Selbstbewußtseinsmodell diese Selbstbewußtseinsphänomene jeweils gemäß

---

[173] Vgl. *Plato: Parmenides*. 126c. Solche Erinnerungen gehören wie viele andere Selbstverständigungsphänomene spezifisch zum inneren Vorstellungsleben, zu dem der Einzelne als dem seinigen natürlich einen "privilegierten Zugang" hat, was z.B. G. Ryle bestreitet. Andere erfahren davon in der Regel, wenn die betreffende Person sich darüber äußert, allenfalls noch indirekt in durch jene Erinnerungen beeinflußten beobachtbaren Handlungen oder Befindlichkeiten; aber jene Person kann ihre Erinnerungen auch für sich behalten, ihnen ferner keinen Einfluß auf das eigene Handeln verstatten und es auch erreichen, daß sie in ihrem Befinden davon nicht tangiert wird (vgl. auch T. 1. S. 82f.).

sind, sei später noch näher erörtert; hier kommt es nur auf den Aufweis an, daß solche Selbstbeziehungserlebnisse natürlicherweise akzeptierte Phänomene sind; ohne sie käme kein Bewußtsein personaler Identität in eigenen Erlebnissen und Handlungen zustande; der Betreffende litte dann an einer schwerwiegenden Persönlichkeitsläsion, für die man in der Regel physische oder psychophysische Ursachen sucht.

Auch umweltliches Verhalten, genauer: Wahrnehmen impliziert offenkundig im Normalfall Selbstbewußtsein, wie u.a. Versuche der Gehirnphysiologie zeigen können, wenn gerade das Nicht-Außergewöhnliche in ihnen eigens betrachtet wird.[174] So ergab sich bei Versuchspersonen, deren Corpus callosum, d.h. deren Nervenverbindungsstränge zwischen rechter und linker Gehirnhälfte durchtrennt worden sind, so daß in wesentlichen Bereichen, z.B. bei aktuellen Wahrnehmungen beide Gehirnhälften praktisch getrennt arbeiteten, daß blitzartige Wahrnehmungssignale im rechten Wahrnehmungsfeld nur an die linke, normalerweise dominante Gehirnhälfte übermittelt wurden, während solche Wahrnehmungssignale im linken Wahrnehmungsfeld nur an die rechte, norma-

---

[174] Vgl. dazu die detaillierten Schilderungen und Auslegungen der Wahrnehmungsversuche, die vor allem Sperry und Mitarbeiter durchführten, bei *K.R. Popper und J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn (Popper/Eccles: The Self and Its Brain.* Heidelberg, London etc. 1977). Übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982. 380ff. Vgl. auch *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst (Evolution of the Brain: Creation of the Self.* London und New York 1989). Übersetzt von F. Griese. 2. Aufl. München und Zürich 1993. 328ff. Daß bei kommissurotomierten Personen, deren Corpus callosum durchtrennt wurde, die Einheit des Selbstbewußtseins in Gefahr sei, was Th. Nagel z.B. 1971 vermutete, was kürzlich auch D. Dennett noch annahm und was bei Lewis, Parfit, Rey u.a. zu erfahrungsfernen Spekulationen führte, ist kaum zu befürchten, wie sich oben gezeigt hat; vgl. z.B. *Th. Nagel: Brain Bisection and the Unity of Consciousness* (zuerst 1971). In: *Ders.: Mortal Questions*. Cambridge 1979. 147-161. Übersetzung ins Deutsche von K.-E. Prankel und R. Stoecker: *Th. Nagel: Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins*. In: *Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod.* Königstein/Ts. 1984. 167-184. Weitere Versuche weisen auch eine gewisse Sprachfähigkeit der subdominanten, rechten Gehirnhälfte auf. Wenn aber etwa aus Reaktionen kommissurotomierter Patienten, z.B. aus der Ja-Nein-Ja-Nein-Antwort auf die Frage nach einem Taubheitsgefühl in der linken Hand, gefolgert wird, im Patienten wirkten nun zwei Iche, so wird die verbalisierte Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung eines Gefühls mit dem Ich- oder Selbstbewußtsein einer Person verwechselt. Jemand, der Wahrnehmungseindrücke (oder Kinästhesen) nicht in Übereinstimmung bringen kann – wie vergleichsweise z.B. auch ein Schielender – wird dadurch nicht zu zwei oder mehreren Personen. – Generell hat sich durch solche Forschungen wohl gezeigt, daß das signifikante Anwendungsgebiet für das vielerörterte Mind-body-Problem das Verhältnis von Geist und Gehirn ist, so daß man in diesem Zusammenhang nicht so sehr den Sprachgebrauch als vielmehr Ergebnisse der Gehirnphysiologie beachten muß.

lerweise subdominante Gehirnhälfte weitergeleitet wurden. In unserem Kontext ist nun von Bedeutung, daß sich jene Versuchspersonen der Wahrnehmungen im rechten Wahrnehmungsfeld, die von der linken Gehirnhälfte registriert und verarbeitet wurden, durchaus als ihrer eigenen bewußt waren; sie konnten darüber klare Auskunft geben, und diese Wahrnehmungen waren ihnen als ihrem Selbst zugehörig bekannt. Die Versuchspersonen waren ihrer selbst also bei diesen Wahrnehmungen mitbewußt. Wie diese Art von Selbstbeziehung grundsätzlich bestimmt werden muß, ist eine philosophische Frage; sie wird weiter unten noch näher untersucht werden. Der Wahrnehmungen gleichartiger Signale im linken Wahrnehmungsfeld, die die rechte Gehirnhälfte erreichten, waren die Versuchspersonen sich dagegen aktuell nicht bewußt, obwohl sie sich im Wachzustand befanden; sie waren ihnen nicht als ihre eigenen bekannt; so waren die Versuchspersonen ihrer selbst dabei offensichtlich nicht mitbewußt und erfuhren mit Erstaunen und Befremden den Nachweis, daß sie gleichwohl wahrgenommen und richtig reagiert hatten. Wie diese Vorgänge in der rechten, im Beispiel "stummen", wiewohl in bestimmten Bereichen durchaus leistungsfähigen Gehirnhälfte bewußtseinstheoretisch näher zu beurteilen sind, stellt offensichtlich noch ein Problem dar.[175] – Bedeutsam an diesen Versuchen ist für unseren Zusammenhang, daß bei allen gesunden Personen sogar Wahrnehmungen von Gegenständen unthematisch oder mitthematisch Selbstbewußtsein implizieren;bei allen Personen, deren Corpus callosum durchtrennt wurde, gilt dies wenigstens von Wahrnehmungen im rechten Wahrnehmungsfeld. Dieser Sachverhalt des Impliziertseins von Selbstbewußtsein in Wahrnehmungen dürfte nach jenen Versuchen kaum geleugnet werden können.

Solches Selbstbewußtsein, das in unterschiedlicher Weise in Wahrnehmungen und in Selbstverständigungen, wie sie skizziert wurden, impliziert ist, wird nun ebensosehr im sozialen Verhalten von Personen vorausgesetzt, insbesondere in demjenigen, das sich nach rechtlichen oder ethischen Maßstäben richtet. Ein Handeln nach diesen Maßstäben folgt zugleich einer komplexeren Weise von Selbstbeziehung, wie die bisherigen Beispiele sie noch nicht aufwiesen. In rechtlichen Zusammenhängen etwa wird der Wahrnehmende zum Augenzeugen, der über seine Wahrnehmungen und seine Erinnerungen daran, die beide

---

[175] Es wurden viele weitere Tests angestellt. So hielt Sperry wegen der besonderen räumlich-musikalischen Leistungen die rechte Gehirnhälfte sogar für die überlegene, während Eccles sie anfänglich unterschätzte, da sie kein Selbstbewußtsein habe; später wertete Eccles sie auf, da auch in ihr – selbst wenn die linke Hemisphäre über die Sprachzentren verfügt – sprachliche Leistungen lokalisiert sind, die freilich weit hinter denen der linken Hemisphäre zurückbleiben; Eccles schwankt in der Frage, ob der rechten Gehirnhälfte ein rudimentäres Selbstbewußtsein zukomme oder nicht. Vgl. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns* (s. vorige Anm.). 316, 332ff, 338 u.ö., auch *E. Oeser und F. Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis* (zuerst: 1988). 2. überarbeitete Aufl. Darmstadt 1995. 122f.

bereits Selbstbewußtsein implizieren, eigens selbstverantwortlich aussagt. Rechtliche Regeln richten sich immer an selbstverantwortliche Personen. Diese nehmen nicht nur in selbstbewußter Weise wahr oder bringen Selbstverständigungen der geschilderten Art mit dem Bewußtsein der Identität ihrer selbst in ihren jeweils verschiedenen Erlebnissen zustande; sie treffen darüber, ihrer selbst bewußt, auch nicht nur Aussagen, sondern verursachen überdies nach ihren Entwürfen Handlungen aus eigenem Antrieb; und sie wissen dies auch von sich und können deshalb Verantwortung für die daraus sich ergebenden vorhersehbaren Wirkungen übernehmen. In rechtlichen Zusammenhängen sehen sich Personen also als zurechnungsfähig in bezug auf ihre Handlungen und als verantwortlich für deren vorhersehbare Folgen an. Darin liegt eine thematische, komplexe Selbstbeziehung der Person, die sich mit sich in ihren Erlebnissen und Handlungen auch über zeitliche Distanzen hinweg identifiziert und die sich als Urheber spezifischer, von ihr gewollter Handlungen mit den zu erwartenden Folgen weiß. Kein juristischer Prozeß wäre ohne diese Voraussetzung höherstufiger Selbstbeziehung durchführbar. Notwendigerweise nimmt man an, daß der Angeklagte, ja daß jeder Bürger die volle Verantwortung für eine frühere Tat, die er beging, übernimmt und darin mit sich identische, zurechnungsfähige, selbstbezügliche Person ist, es sei denn, ihm wird im wesentlichen aus medizinischen Gründen Unzurechnungsfähigkeit oder verminderte Zurechnungsfähigkeit zur Tatzeit attestiert. Die Person in praktischer, hier speziell rechtlicher Hinsicht ist somit keineswegs etwa bloß funktionierendes Rädchen in der ihr System stabilisierenden Sozialmaschinerie.

Eine Person, die sich darüber hinaus praktisch-moralisch bestimmt, die somit ethischen Maßstäben folgt, wird nicht nur in selbstbewußter Weise wahrnehmen, sich über sich verständigen und sich in der Befolgung rechtlicher Regeln für zurechnungsfähig halten, sondern sich außerdem moralische Verpflichtungen auferlegen. Worin diese inhaltlich bestehen, ist heute wieder in Ethik-Diskussionen strittig und muß prinzipiell sowie im Detail in einer Ethik eigens bestimmt werden. Die praktisch-moralische Person aber sieht sich – weitgehend unabhängig von solcher inhaltlichen Bestimmung – als ein Selbst an, das sich ohne äußeren Zwang von sich aus sittliche Verpflichtungen setzt und das damit über voluntative Selbstbestimmung verfügt, die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit sowie jene erwähnten einfacheren Selbstbeziehungsweisen offensichtlich zur Voraussetzung hat. Denn eine Person, deren verantwortlicher moralischer Entschluß z.B. persönliche Opfer fordert, wird sich nicht perspektivenlos einfach dem Augenblick überlassen, sondern sich selbst in ihrem Lebenskontext vorstellen als das, was sie ihrem Verständnis nach wesentlich ist und sein will. Hierin liegt eine komplexe Selbstbeziehung der moralischen Person; solche Selbstbeziehung wird in besonderen und einzelnen moralischen Beurteilungen, wie sie von einem immerhin weit verbreiteten moralischen common sense vorgenommen werden, und in sittlichen Entschlüssen und Taten intuitiv mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt. Ohne diese Vor-

aussetzung wären moralische Beurteilungen von Handlungen und Gesinnungen sowie sittliche Entschlüsse und Taten wohl kaum möglich.

Damit erweist sich Selbstbeziehung der rechtlich und der moralisch bestimmten Person als Evidenzgrundlage weiter Bereiche rechtlichen und ethischen Verhaltens und Wertens; solche Selbstbeziehung ist infolgedessen zugleich Grundlage intersubjektiven Verhaltens und Wertens von Personen, die mit ihrer Selbstbeziehung also keineswegs solipsistisch verstanden werden. – Was hierbei im einzelnen die rechtlich und insbesondere die moralisch bestimmte Person vorstellt, welche intentionalen Sinngebungen sie in ihrer Selbstbeziehung vornimmt und welchem Selbstbewußtseinsmodell sie dabei folgt, das gilt es weiter unten noch näher zu erörtern.

Diese Hinweise auf weithin akzeptierte Selbstbewußtseinsphänomene, deren Leugnung wesentliche Bereiche personalen und intersubjektiven Lebens unverständlich werden ließe, sollten nur deutlich machen, daß die zahlreichen Kritiken an Theorien, ja am Begriff des Selbstbewußtseins und der Subjektivität oft von allzu reduzierten Vorstellungen über ihren Kritikgegenstand ausgehen. Dies gilt etwa für das bis heute immer wieder kolportierte Wittgensteinsche Beispiel: "Ich habe Zahnschmerzen"; dies Beispiel exemplifiziert überhaupt kein Selbstbewußtsein; Hunde und Katzen können ebensogut Zahnschmerzen haben. Auch viele andere Beispiele der Kritiker entstammen dem Empfindungs- oder Wahrnehmungsbereich. Noch rigoroser sind die Leugnungen von Selbstbewußtsein, etwa dergestalt, daß es in selbstregulatorisch organisierten gesellschaftlichen Systemen gar nicht angenommen zu werden brauche oder daß die 'ich'-Rede und damit der Hinweis auf Selbstbewußtsein in der 'ersten Person' ein gänzlich überflüssiger Sprachgebrauch oder sogar eine schlechte sprachliche Angewohnheit sei; solche Auffassungen befinden sich offensichtlich nicht im Einklang mit der alltäglichen bzw. wissenschaftlichen Erfahrung. Die folgenden Darlegungen haben daher auch die Aufgabe, den in den Kritiken vielfach verschütteten und in dieser Einleitung nur ganz vorläufig und abbreviativ skizzierten Phänomenreichtum von Selbstbewußtseinsmodellen und Selbstbeziehungsweisen wieder zu erschließen. Sie haben im Ausgang davon insbesondere die Aufgabe, grundlegende Selbstbeziehungsstrukturen in solchen Selbstbewußtseinsmodellen aufzuweisen und diese in einen genetischen selbstbewußtseinstheoretischen Zusammenhang zu bringen.

2. Überlegungen zum methodischen Fortgang

Es sollen nun im folgenden exemplarische Selbstbewußtseinsmodelle und deren Selbstbeziehungstypen dargelegt und in einem genetisch-systematischen Zusammenhang entwickelt werden. Diese Erörterungen sind nicht realgeschichtlich. Sie sind zum einen nicht gattungsgeschichtlich und versuchen da-

her nicht zu zeigen, wie sich wohl von den Hominiden an über die Menschen der Steinzeit und sodann in immer reicher und komplexer werdender Kultur, wozu insbesondere die Differenzierung der Sprache beitrug, die Selbstbewußtseinsmodelle in historischer Folge ergeben haben.[176] Dafür sind nicht nur die historischen Zeugnisse zu spärlich; für eine solche gattungsgeschichtliche Darstellung müßte vor allem schon die Konzeption der exemplarischen Selbstbewußtseinsmodelle und ihrer Selbstbeziehungsstrukturen und damit eine Theorie allgemeinen und konkreten Selbstbewußtseins vorausgesetzt werden; denn nur dann kann eine Entwicklung solcher Modelle und Strukturen auch in der realen Gattungsgeschichte aufgewiesen werden. Diese Erörterungen sind zum anderen aber auch nicht individualgeschichtlich; sie versuchen nicht – etwa in Parallele zu einer Ontogenese – in der Biographie einzelner Personen die Entstehung und Entwicklung der Selbstbewußtseinsmodelle nachzuweisen und diese

---

[176] Die Entstehung von Selbstbewußtsein ist ebensowenig wie die Entstehung von menschlicher Sprache in realgeschichtlicher Evolution im Detail nachzuweisen, auch wenn es hierzu farbige Ausmalungen gibt. So stellt z.B. auch der gegenüber der Evolutionstheorie partiell kritische Eccles gelegentlich die Vermutung an, menschliche Sprache sei in Umgestaltung der Tiersprache durch Einführung von Namen für Tätigkeiten und Dinge entstanden, obwohl er andernorts richtig erklärt, darüber könnten wir nichts wissen, oder er knüpft die Entstehung von Selbstbewußtsein an frühe Totenkulte, z.T. mit Berufung auf die Ansicht von Dobzhansky (vgl. *J.C. Eccles: Das Rätsel Mensch*. Gifford Lectures 1977-78. Aus dem Englischen übersetzt von K. Ferreira. München 1982. 93, 114f, 117. Vgl. auch Poppers Meinung in *K.R. Popper/J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn*. 529, 541). Später nimmt Eccles eine Evolution verschiedener Sprachstufen von den Hominiden bis zum Homo sapiens an, offenbar parallel mit dem Gehirnwachstum, vgl. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns*. 161ff, vgl. zu den Sprachstufen 125ff. Popper meint, nach den ersten sprachlichen Anfängen habe die Sprache zu einer Zunahme der Gehirngröße geführt, s. *Popper/Eccles: Das Ich und sein Gehirn*. 538. Weder begründen unsere spärlichen Fakten-Kenntnisse solche Aussagen hinreichend, noch ist eine klare Bestimmung von menschlicher Sprache in der Einheit ihrer Funktionen oder von Strukturen des Selbstbewußtseins zugrunde gelegt. – Ähnliches gilt z.B. von Meads Vermutung, daß das Selbstbewußtsein, das sich in seiner Identität notwendig Objekt werden müsse, bei primitiven Völkern aus dem Doppelgängermotiv entstanden sei; vgl. *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (*Mind, Self, and Society*. From the standpoint of a social behaviorist. Zuerst 1934. 18. Aufl. Chicaco 1972. 149ff). Mit einer Einleitung hrsg. von Ch. Morris. Aus dem Amerikanischen übersetzt von U. Pacher. Frankfurt a.M. 1973. 191ff. D. Dennett erzählt eine "spekulative Geschichte", wie er sie selbst nennt, über die Evolution von Bewußtsein, vgl. *Daniel Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins* (*Consciousness Explained*. New York usw. 1991). Aus dem Amerikanischen von F.M. Wuketits. Hamburg 1994. 227-298. – Die Liste phantasievoller Bemerkungen und Erzählungen zu diesen Fragen ließe sich durchaus noch verlängern.

als reale psychische Erlebnisse zu beschreiben. Denn die biographische ist oft nicht eine subjektivitätstheoretisch begründete Abfolge, sondern enthält zahlreiche Zufälle, Inversionen, Lücken oder Sprünge sowie starke Einfärbungen durch die jeweilige soziale und kulturelle Umwelt, so daß die individuelle Folge in der Regel nicht universalisierbar ist; ferner gilt auch hier, daß die Konzeption der Selbstbewußtseinsmodelle und eine Theorie darüber einer solchen individualgeschichtlichen Darlegung als Ermöglichungsgrund schon vorausgehen müßte.[177]

Selbstbewußtseinsmodelle und ihre Weisen der Selbstbeziehung sollen vielmehr jeweils "idealtypisch" aufgewiesen werden, um Max Webers Ausdruck hier in deskriptiver Absicht zu verwenden. Sie werden nicht a priori konstruiert, aber auch nicht bloß aus der Erfahrung zusammengelesen; vielmehr werden Selbstbewußtseinsmodelle und ihre jeweiligen Weisen der Selbstbeziehung auf der Basis signifikanter Erfahrungen als eigene Sinneinheiten entworfen, die von besonderen realen Zufälligkeiten und Abschattungen realen Erlebens befreit sind. Auf diese Weise werden reine "Grundfiguren" von Selbstbewußtsein und deren Selbstbeziehungstypen entworfen. Sie haben exemplarischen Charakter als Grundlagen realer Erfahrungen von Selbstbeziehung und Selbstverständnis, ohne daß darin eine Wertung liegt; ja, sie stellen spezifische Bedingungen der Möglichkeit klarer und allgemein bestimmbarer Selbstbeziehungs- und Selbstverständigungserfahrungen einer Person oder eines Selbst dar. Der "Idealtypus" eines Selbstbewußtseinsmodells ist also eine auf der Basis signifikanter Erfahrungen[178] gewonnene, aber von deren besonderen Zufälligkeiten gereinigte, als eigene Sinneinheit entworfene Gestalt einer Selbstver-

---

[177] Bei Erikson finden sich konkrete Beschreibungen der individuellen psychischen Entwicklung von Ich-Identität über verschiedene Stufen von Identitätsbildungen, und zwar in Krisen der Ich-Identität. Dies gehört zum empirischen Bezugsfeld, das voller Zufälligkeiten der jeweiligen individuellen Lebensgeschichten bleibt, für eine Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle sowie für deren idealgenetische Abfolge. Bei Erikson liegt der Beschreibung von Identitätsbildungen eine solche Theorie noch nicht zugrunde. Vgl. vor allem *E.H. Erikson: Identität und Lebenszyklus* (amerikanisch: *Identity and the Life Cycle*. New York 1959). Übersetzt von K. Hügel. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1974; zur Beziehung dieser konkreten Untersuchungen Eriksons auf Prinzipien der Geschichte des Selbstbewußtseins vor allem bei Fichte vgl. *E. Düsing: Individuelle und soziale Bildung der Ich-Identität*. Fichtes Konzeption im Horizont moderner Alternativen. In: Fichte-Studien 11 (1997).

[178] Solche Basiserfahrungen sind nicht in deutungsfreien Protokollsätzen formulierbar, die es ohnehin nicht gibt; sie werden aber auch nicht in Basissätzen formuliert, deren Deutungsinhalte willkürlich festgesetzt wären. Vielmehr orientieren sich die zu verwendenden Deutungen jeweils an der erfahrenen Vorgegebenheit besonderer Erlebnisse des Selbst in dessen kulturellem und geschichtlichem Horizont; solche Deutungen sind nur begrenzt variabel, und eine läßt sich in die andere eindeutig transformieren.

ständigung des Selbst über sich, deren konstituierter interner Sinn, wie er "für es", das Selbst ist, holistische Bedeutung hat. In einem Selbstbewußtseinsmodell erblickt sich nämlich das Selbst, auf welcher Stufe der Differenzierung auch immer, in seinem konstituierten idealen Gehalt stets als eine interne Sinnganzheit.

Die in dieser Weise konzipierten Selbstbewußtseinsmodelle sollen also nicht in realgeschichtlicher, nämlich nicht in gattungs- oder individualgeschichtlicher Abfolge dargelegt werden; sie sollen aber auch nicht in statischem Aufbau einander ko- oder subordiniert werden; vielmehr gilt es, die Selbstbewußtseinsmodelle in einem idealgenetischen Zusammenhang zu entwickeln; denn nur dadurch wird deutlich, aus welchen Entstehungsgründen sich die jeweiligen Modelle und ihre Selbstbeziehungstypen rein ergeben und wie deren Abfolge zustande kommt. Diese Abfolge wird als systematisch intendierte nicht durch Konstruktion konstituiert und auch nicht durch ein inhaltlich bestimmtes, a priori leitendes, teleologisches Prinzip wie etwa das erfüllte, allseitig vollendet ausgebildete Selbstbewußtsein; es würde jene Abfolge von Stufe zu Stufe prädeterminieren, ohne auch nur einen Gedanken an andere Möglichkeiten zuzulassen. Vielmehr wird von einer einfachen Grundstruktur von Selbstbeziehung ausgegangen, in der latent die weiteren Möglichkeiten enthalten sind; diese werden von Stufe zu Stufe eigens thematisiert und realisiert; die nächstfolgende bildet immer den unthematischen oder mitthematischen Horizont des jeweils thematisierten Selbstbewußtseinsmodells, und auf jeder erreichten Stufe eröffnen sich neue Horizonte und Möglichkeiten. Solche ideale Entwicklung erfolgt jedoch nicht zwangsläufig; es ist durchaus möglich, wie sich insbesondere auf den komplexeren Stufen zeigen wird, daß die Ausbildung eines Selbstbeziehungsmodells krisenhaft erfolgt oder gar mißlingt oder scheitert. Jene Entwicklung erfolgt auch deshalb nicht zwangsläufig, weil ein Selbst ein Selbstbewußtseinsmodell als für es sinnvoll eigens erst aktiv konstituiert. Sie erfolgt jedoch sinnhaft, weil sie von Stufe zu Stufe eine Zunahme an Komplexität und eine Sinnsteigerung in der Selbstbeziehung bedeutet. Je weiter die Entwicklung voranschreitet, desto differenziertere Strukturen und Horizonte oder Möglichkeiten der Selbstbeziehung ergeben sich. Diese ideale Entwicklung erreicht ihr Ende, nicht weil alle Möglichkeiten im Selbst realisiert sind, sondern weil weitere Möglichkeiten den Sinn von endlichem Selbstbewußtsein zwar nicht aufheben, aber doch übersteigen. – Der Grundcharakter solcher Entwicklung des Selbst läßt sich in etwa vergleichen mit demjenigen einer Sprachentwicklung, die inhaltlich allerdings vielfältiger ist und offenbar kein inhaltlich bestimmtes Ende hat; sie führt von ganz einfachen Anfängen über die stufenartige, aber nicht a priori zwangsläufig festgelegte Realisierung von Möglichkeiten mit ständiger Komplexitäts- und Sinnzunahme zu einer hochentwickelten Kultursprache mit immer differenzierteren Ausdrucksmöglichkeiten, ohne daß diese Entwicklung durch ein teleologisches Prinzip determiniert wird. So ist die Entwicklung und Abfolge bei der Genesis der Selbstbewußtseinsmodelle ähnlich

wie bei der Sprachentwicklung zwar nicht willkürlich, sondern sinnadäquat und inhaltlich motiviert in der jeweiligen Thematisierung oder Erfüllung von latenten horizonthaften Möglichkeiten, aber doch nicht zwangsläufig; vielmehr ist diese idealgenetische Abfolge von einer Systematik in der Komplexitäts- und Sinnzunahme der Selbstbeziehung, die für eigene Aktivitäten, für Krisen und Scheitern des Selbst und für weitere Horizonte offenbleibt.

Diese Selbstbewußtseinsmodelle und ihre Selbstbeziehungstypen gelten nicht für ein isoliertes einzelnes, evtl. sogar solipsistisch aufgefaßtes Selbstbewußtsein, sondern für viele, der Möglichkeit nach für alle Personen; darin ist zugleich impliziert, daß an der Konstitution von Selbstbewußtseinsmodellen auf jeweils verschiedenen Stufen Intersubjektivität mitbeteiligt ist. Selbst und Intersubjektivität konstituieren in einer wohlgeordneten wechselseitigen Abhängigkeit voneinander Selbstbeziehung in ihrem internen Sinn auf verschiedenen Differenzierungsstufen.[179] Dies sei im Folgenden jeweils nur mitberücksichtigt, da es hier vor allem auf die Charakterisierung der inneren Struktur der Selbstbewußtseinsmodelle als solcher und ihrer Arten von Selbstbeziehung ankommt. Aber mit der Fortentwicklung der Selbstbeziehungsweisen von Stufe zu Stufe entwickeln sich auch die Bestimmungen der Umwelt und der Intersubjektivität. Denn Selbstbeziehung des Selbst auf ihren verschiedenen Differenzierungsstufen kommt nicht zustande ohne entsprechend sich differenzierende Umweltbeziehung des Selbst und umgekehrt.

Diese Darlegungen entfalten also, wie erläutert, idealtypisch konzipierte Selbstbewußtseinsmodelle und deren idealgenetischen Zusammenhang. Schon darin wird deutlich, daß sie, obwohl sie dabei auf spezifisch gedeutete Basiserfahrungen rekurrieren, nicht zur empirischen Anthropologie oder Psychologie gehören. Sie stellen vielmehr die Grundlagen bereit, vermittels deren erst allgemein mitteilbare alltägliche und ebenso wissenschaftliche, nämlich psychologische oder anthropologische Erfahrungen des Selbst von sich hinsichtlich ihrer Selbstbeziehungsstruktur erfaßt und begriffen werden können.

Aus diesen Charakterisierungen läßt sich entnehmen, daß die Stufenfolge der Selbstbewußtseinsmodelle in manchem dem Programm einer idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins vergleichbar ist. Eine idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins, wie sie in verschiedenen Variationen der frühe Fichte, der junge Schelling und in unterschiedlichen Zielsetzungen und Kontexten auch Hegel konzipierten, sucht zum einen eine bloße Schilderung der empirisch-realen Anfänge der Betätigung menschlicher Geistesvermögen und die darin implizierten Zufälligkeiten zu vermeiden; sie setzt sich zum anderen ab

---

[179] Vgl. die Darlegung solcher Interdependenz von Selbst und Intersubjektivität anhand paradigmatischer Theorien, insbesondere anhand der Anerkennungstheorien Fichtes und Hegels, von *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein.* Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986.

von der Prinzipienlosigkeit des Aufzählens und Rubrizierens, schließlich aber ebenso von einer statischen Systematik in der Explikation der Vermögen des menschlichen Geistes, die dabei einfach als schon vorhanden angesetzt werden. Eine Geschichte des Selbstbewußtseins verfolgt gemäß dem Programm der Idealisten demgegenüber zwei grundlegende Aufgaben[180]; sie hat einerseits in prinzipiengeleiteter, systematischer Abfolge die ideale Entstehung und Entwicklung der Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes in notwendigem innerem Zusammenhang darzulegen; und sie soll andererseits in dem betrachteten Ich und dessen Tätigkeitsweisen die Genesis erfüllter Selbstbeziehung und damit vollständig entfalteten Selbstbewußtseins innerhalb dieser stufenartigen Entwicklung aufzeigen; das betrachtete Ich-Objekt wird dabei zunehmend mit Bestimmungen tätiger Subjektivität erfüllt, bis es dem betrachtenden, solcher Entwicklung methodisch "zuschauenden", vollständig schon entwickelten und bestimmten Ich-Subjekt äquivalent wird. Gemeinsam ist der Theorie der Entwicklung von Selbstbewußtseinsmodellen mit diesem Programm vor allem die Konzeption einer idealen Genesis komplexer Selbstbeziehung, und zwar über modellhafte Stufen.

Es bestehen jedoch auch gravierende Unterschiede zwischen jenem Programm einer idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins und der hier entworfenen Theorie. So werden im folgenden keine Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes als solche wie Empfinden, Wahrnehmen oder Urteilen durch den Verstand systematisch entwickelt; vielmehr wird explizit und detailliert eine geordnete Abfolge von Selbstbewußtseinsmodellen und Selbstbeziehungstypen dargelegt. Ferner wird diese Abfolge nicht geregelt durch ein vorauszusetzendes, den Fortgang teleologisch leitendes bzw. determinierendes Prinzip erfüllter Selbstbeziehung und vollendeter Subjektivität, das selbst letztlich eine Annahme von in der Regel metaphysischer Bedeutung bleibt – bei Fichte der vernünftige Wille, bei Schelling das ästhetische Genie, bei Hegel das absolute, spekulative Wissen. Darin ist zum einen impliziert, daß im hiesigen Entwurf der Fortgang von Stufe zu Stufe zwar sinnhaft, aber nicht determiniert erfolgt, sondern als durch das Selbst eigens zu erbringende, immer auch bedrohte Realisierung von horizonthaft Angelegtem; darin liegt zum anderen, daß hier nicht von vornherein ein Absolutes als letzter Grund der Genesis des Selbstbewußtseins angenommen wird. Wird ein solches leitendes Prinzip erfüllten Selbstbewußtseins nicht konzipiert, dann wird auch der in den Durchführungen der idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins generell akzentuierte, stufenweise je verschieden bestimmte Unterschied dessen, was "für es", das betrachtete Ich-Objekt ist, von demjenigen, was "für uns" oder für das

---

[180] Hierzu und zum Folgenden sei der Verweis auf die Darlegung des Verfassers erlaubt: *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*. In: Hegel-Studien 28 (1993), 103-126. Vgl. auch unten die Zusammenfassung T. 2. Abschnitt VII, Anm. 289, ferner oben S. 108f.

entwickelte, "zuschauende" Ich-Subjekt ist, methodisch bedeutungslos. – Die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins folgt dabei in ihren unterschiedlichen Ausführungen im allgemeinen dem von Reinhold als Prinzip aufgestellten Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung, behandelt diese freilich nicht wie noch Reinhold als statische Beziehung, sondern nimmt in der stufenartigen Entwicklung jeweils eine genetische Dynamisierung vor. Es wird sich jedoch zeigen, daß dieses Modell von Selbstbeziehung weder das einzige, noch überhaupt ein ursprüngliches Modell ist. – Außerdem soll im folgenden die Selbstbeziehung auf ihren verschiedenen Stufen nicht bloß für sich bestimmt werden, wie es überwiegend, wenn auch nicht überall in der idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins geschieht, sondern von Anfang an als konstitutiv mitbestimmt durch die Beziehung des Selbst auf die natürliche und die soziale Umwelt.

Aus diesen Unterschieden ergibt sich zugleich, daß die hier darzulegenden Selbstbewußtseinsmodelle und ihre Abfolge nicht durch apriorische Konstruktion konstituiert werden; das Verhältnis zur Erfahrung ist vielmehr ein anderes als in den verschiedenen Ausführungen der idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins. Zum einen kommen sowohl die idealtypisch bestimmten Selbstbewußtseinsmodelle selbst als auch ihr Zusammenhang nur auf der Basis signifikanter Erfahrungen zustande; der eidetische und exemplarische Charakter jener Modelle geht freilich über den bloßen Status von Erfahrungsbegriffen hinaus. Zum anderen haben diese Modelle und ihr idealgenetischer Zusammenhang überhaupt nur Bedeutung und Geltung, sofern sie konkretes, strukturelles, begreifendes Erfahrungswissen des Selbst von sich im Alltag und in der Wissenschaft spezifisch ermöglichen. Dies Verhältnis zur Erfahrung dürfte sich bei den einzelnen Selbstbewußtseinsmodellen noch detaillierter zeigen.

Die genetische Explikation der Selbstbewußtseinsmodelle in ihrem inneren Zusammenhang ist auch nicht grundlegend ontologisch und spezifischer: nicht existenzialontologisch; die folgende Darlegung ist keine Ontologie der konkreten Subjektivität wie beim frühen Heidegger[181] oder auch bei Wolfgang Cramer. In der hiesigen Darlegung werden die Selbstbewußtseinsmodelle und ihre Selbstbeziehungstypen vielmehr als inhaltserfüllte Strukturbestimmungen des sich verstehenden Selbst für sich entwickelt; erst daraufhin können die Fragen beantwortet werden, welche Seinsweisen sich das sich in solchen Selbstbewußtseinsmodellen jeweils verstehende Selbst eigens zuschreibt und welche Seinsweisen ihm der ontologischen Theorie des Selbst gemäß zukommen. Denn begründete Modalurteile über Seinsweisen setzen dasjenige, von dem sie ausgesagt werden, schon als inhaltlich bestimmt voraus. Wenn somit der von Kant formulierte Lehrsatz zutreffend ist, Sein als Möglich-, Wirklich-, Notwendig-

[181] Vgl. dazu oben T. I. S. 66f.

sein usf. sei "kein reales Prädikat"[182], wie sich wohl zeigen läßt, dann dürften genuin selbstbewußtseinsmäßige oder daseinsmäßige ontologische Bestimmungen, etwa Heideggers Existenzialien oder auch Bestimmungen hinsichtlich der Existenz des Geistes in der Untersuchung des Körper-Geist-Problems, nur auf dem Grunde inhaltlicher Strukturbestimmungen der Weisen von Selbstbeziehung und von Selbstverständnis des Selbst zustande kommen können; und diese spezifischen Bestimmungen einer Ontologie des Selbst setzen dann allgemeinontologische Bestimmungen wie Möglich-, Wirklich-, Notwendigsein und dgl. voraus, da sie nur deren inhaltlich begründete Spezifikationen sind.

Die folgende Darlegung soll nun von einfachen und unmittelbaren, ja z.T. noch rudimentären Selbstbeziehungsweisen und ihren Selbstbewußtseinsmodellen zu vermittelten hochkomplexen führen bis hin zu einem übergeordneten integrativen Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein; hierbei gilt es jeweils den wesentlichen Gehalt einschlägiger Einwände, wie sie dargelegt wurden, insbesondere des Iterations- oder Zirkeleinwandes mit zu berücksichtigen.

[182] *Kritik der reinen Vernunft*. B 626; vgl. auch im *Einzig möglichen Beweisgrund*. Akademieausgabe: *Kants gesammelte Schriften*. Berlin 1910ff. II, 72. Vgl. auch oben Anm. 78.

I. Das phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein

Das erste Selbstbewußtseinsmodell, das hier dargelegt werden soll, enthält eine ganz einfache, unmittelbare Selbstbeziehung, die zudem noch rudimentär bleibt; gerade sie aber wird unreflektiert tagtäglich erfahren. "Phänomenologisch" heißt dies Modell, weil es in bestimmten phänomenologischen Termini am angemessensten zu beschreiben und zu erfassen ist; zudem finden sich Vorformen einer Beschreibung dieses Modells implizit beim frühen Heidegger, wie zu zeigen ist, der seine Philosophie damals noch als "phänomenologisch" ansah.

Basis insbesondere dieses ersten und einfachsten, in abnehmenden Graden der Bedeutsamkeit aber auch jedes folgenden Selbstbewußtseinsmodells ist der Unterschied und die Beziehung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Bewußtsein, das immer zugleich Bewußtsein von etwas, nämlich von inhaltlich Bestimmtem ist, bedeutet das unmittelbare Gewahren und klare Gegenwärtighaben von etwas Gegebenem oder Sich-Aufdrängenden in einem in sich einheitlichen Vorstellungsganzen oder "Bild". Dies gilt hinsichtlich des psychischen Zustandes nur vom Wachbewußtsein, nicht vom sogenannten Traumbewußtsein, dem solche Klarheit und Abgehobenheit seiner Inhalte voneinander nicht eignet und das wohl ohnehin nur denjenigen Lebewesen zukommt, die auch über Wachbewußtsein verfügen. Derartige bewußten Vorstellungen im Wachzustand haben außer Menschen offenbar auch höhere Tiere, z.B. wenn bei ihnen visuelle Wahrnehmungsreize nicht nur bestimmte, desintegrierte Sonderinformationen im Zentralnervensystem hervorrufen, die einprogrammierte Reaktionen zur Folge haben, wie dies bei weniger entwickelten Tieren der Fall ist, sondern wenn die von solchen Wahrnehmungsreizen empfangenen Informationen jeweils im Gehirn verarbeitet und durch eine "integrative Operation" zu einem holistischen Wahrnehmungsbild transformiert werden.[183] Solches

---

[183] Vgl. zu den Details *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns*. 280ff. Er bezieht sich u.a. auf vielfältige weitere Forschungen. Zu neuen physiologischen und biochemischen Erforschungen menschlichen Sehens, denen gemäß beim Sehen nicht nur Wahmehmungsreize an das entsprechende Gehirnareal weitergeleitet, sondern auch "Inputs" in umgekehrter Richtung zurückgeleitet werden, vgl. *F. Crick: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York 1994; *ders.: Was die Seele wirklich ist*. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H.P. Gavagai. München und Zürich 1994. – Vorformen „integrativen" Wahrnehmungsbewußtseins im Wahrnehmen auch weniger

Bewußtsein bei höheren Tieren, die derartiger bewußter Vorstellungen fähig sind, ist allerdings menschlichem Bewußtsein nicht äquivalent, da bewußte Erlebnisse eines Menschen – jedenfalls, wenn dieser sich in gesundem Zustande befindet, – immer mit der Möglichkeit, darin zugleich seiner selbst bewußt zu werden, verknüpft ist.[184] – Solches menschliche Bewußtsein kommt nun primär sinnlich-anschaulich oder emotional zustande. Daß ich z.B. diesen Baum hier vor mir als ganzen sehe, abgehoben von dem dahinterstehenden Haus und der Gartenmauer, daß ich mich im emotionalen Zustand etwa der Freude bzw. des Ärgers über äußere von mir betrachtete Dinge oder Vorgänge, abgehoben von anderen Stimmungen oder Gefühlen, befinde, dies alles sind bewußte Vorstellungen. Es gibt auch andersartige bewußte Vorstellungen wie etwa Erinnerungen, die eigens wieder hervorgerufen werden, oder Gedanken; doch setzt die Ausübung solcher Vorstellungsweisen schon entwickeltes Selbstbewußtsein voraus. Sie alle heben sich, was gerade die Gehirnphysiologie zeigen kann, wie Inseln aus dem Ozean unbewußt ablaufender Gehirnprozesse heraus. Ebenso kann auch Selbstbewußtsein oder Seiner-inne-Sein faktisch als eigener bewußter Erlebnisinhalt auftreten; dieser ist dann jedoch nicht einfach ein Erlebnisinhalt neben anderen; er bleibt, auch wenn er nicht thematisch ist, beim Menschen ständig begleitende Möglichkeit allen bewußten Vorstellens, wie bald noch näher zu zeigen ist. – Insbesondere einfache bewußte Vorstellungen, wie sie geschildert wurden, die durch eine Vorstellungsart zustande kommen, deren Ausübung nicht erst durch entwickeltes Selbstbewußtsein möglich wird, sind Umwelt erschließend; sie eröffnen die sinnlich-anschauliche Vergegenwärtigung oder das stimmungsmäßige Innehaben von Gegebenheiten und Vorgängen, die zum Kontext unserer Umwelt gehören.[185]

Selbstbewußtsein charakterisiert demgegenüber dasjenige bewußte Vorstellen, in dem der Vorstellende seiner selbst gewahr wird und sich selbst vorstellt. Diese zunächst zweistellige Relation von Vorstellendem und Vorgestelltem darf nicht sogleich nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung bestimmt

---

entwickelter Tiere dürften für eine Untersuchung menschlichen Bewußtseins nicht mehr signifikant sein.

184 Das in der Einleitung zu Teil 2 geschilderte Beispiel der Wahrnehmungen sehr kurzzeitiger Signale im linken Wahrnehmungsfeld kommissurotomierter, also schwer verletzter Personen zeigt, daß sie – anders als gesunde Menschen – Wahrnehmungen in ihrem Wachbewußtsein haben, die ihnen aber, nämlich ihrem Selbst unbekannt sind, die also ihrem Selbst nicht angehören.

185 Dagegen erschließen in der Regel reine Körpergefühle wie leibliche Schmerzen, die unmittelbar bewußt sind, für sich selbst kaum Umwelt; sie kommen im übrigen auch Tieren zu, die ein Zentralnervensystem haben, ohne daß diese freilich über die Möglichkeit verfügen, ihrer selbst dabei jeweils bewußt zu werden. – Von besonderer subjektivitätstheoretischer Bedeutung ist nur, wie sich ergeben wird, die Art von Körpergefühl, die zugleich thematische Selbstbeziehung enthält, das psychophysische Selbstgefühl (s. T. 2. Abschn. II).

werden; dann ginge die Vielfalt der Möglichkeiten, jene allgemeine und formale Struktur zu erfüllen, bzw. die mögliche Vervielfältigung der Beziehungen innerhalb der Selbstbeziehung offensichtlich verloren. Sie darf auch nicht, wozu die Auslegung jener Selbstrelation als Subjekt-Objekt-Beziehung leicht verführt, als Beziehung solcher Relata verstanden werden, von denen das eine mit dem anderen inhaltlich identisch ist, also nicht als einfache, analytische Identitätsbeziehung. Dann wären die vielfältigen asymmetrischen Beziehungen einer Person etwa zu verschiedenen Zeiten auf sich, wozu oben schon Beispiele gegeben wurden und weitere noch folgen werden, keine Weisen von Selbstbeziehung; der weitaus größte Teil der Selbstbewußtseinsphänomene, die solche asymmetrische Selbstbeziehung implizieren, würde damit aus dem Selbst ausgeschlossen. Selbstbewußtsein als Bestimmung dafür, daß der Vorstellende im von ihm Vorgestellten sich selbst vorstellt, bedeutet vielmehr eine Relation, deren möglicherweise sich vervielfältigende Relata sich auch bei inhaltlicher Verschiedenheit auf dasselbe beziehen, nämlich auf den selbstbezüglichen Erlebnisträger[186]; diese Selbigkeit des Ich, die sich durch die asymmetrische Relation der Relata hindurchzieht, ist nicht bloß gleichsam der kleinste gemeinsame Nenner in ihnen; sie ist vielmehr, wie insbesondere in den höherstufigen Selbstbewußtseinsmodellen deutlicher wird, synthetisch, komplex und holistisch. Die jeweilige spezifische Bedeutung der Relata ergibt sich hierbei erst aus dem jeweiligen Typ von Selbstbeziehung und dessen Modifikationen.

Diese einfache, formale Bestimmung von Selbstbewußtsein liegt allen Selbstbewußtseinsmodellen zugrunde; sie läßt vielfältige Möglichkeiten der Erfüllung und Entwicklung zu. Je vielschichtiger in diesen grundlegenden Modellen die Selbstbeziehung ist, desto inhaltsreicher und sinnerfüllter ist die Vorstellung des Selbst von sich, ohne daß dabei ein determinierendes Telos die Entwicklung vorantreibt.

Solches Selbstbewußtsein ist nun immer nur auf der Basis von Bewußtsein möglich. Dies bedeutet nicht nur, daß die vorstellende Selbstbeziehung als solche eine bewußte Vorstellung oder Vorstellungsreihe ist; es bedeutet vor allem, daß Selbstbewußtsein, wie es uns von Menschen bekannt ist, immer nur auf der Basis bewußter Vorstellungen von Umweltgegebenheiten zustande kommt. Solches Selbstbewußtsein eignet somit, allgemeiner gesagt, nur einem Wesen, dem durch Bewußtsein, nämlich durch bewußte Vorstellungen seine Umwelt erschlossen ist; d.h. eine einfache oder auch komplexere Vorstellung des Selbst von sich bildet sich nur auf der Grundlage der unmittelbaren Gewißheit aus,

---

[186] Vielleicht meint Castañeda einen ähnlichen Gedanken, wenn er davon spricht, daß jemand sich auf sich als derselbe bezieht, daß dies aber nicht zugleich bedeutet, die Relata dieser Selbstrelation seien identisch. Vgl. *H.N. Castañeda: Die Reflexivität des Selbstbewußtseins*. Eine phänomenologische Untersuchung. In: *Dimensionen des Selbst*. Hrsg. von B. Kienzle und H. Pape. Frankfurt a.M. 1991. 85-136.

daß es sich immer schon in einer eigenen Umwelt befindet. Dies wird insbesondere bei Erlebnissen gemäß dem ersten Selbstbewußtseinsmodell deutlich, nämlich wenn dem menschlichen, zugleich leiblichen Bewußtsein durch sinnliche Anschauungen und durch Stimmungen Umweltgegebenheiten gegenwärtig werden und es auf diese gerichtet ist, darin aber nicht völlig selbstverloren bleibt; es ist hierbei seiner vielmehr in einer noch näher zu beschreibenden Weise ganz rudimentär und noch unthematisch inne.

Eine solche Art von erster, noch embryonaler Selbstbeziehung ist charakterisiert durch das phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein, wie es genannt werden soll. Horizont in phänomenologischer Bedeutung ist das jeweils unthematisch Mitbewußte in intentionalen, auf etwas Bestimmtes gerichteten Bewußtseinsakten. Diese Bestimmung nimmt Husserls Unterscheidung auf zwischen intentionalen Akten, die sich thematisch und ausdrücklich auf etwas Bestimmtes beziehen, und konkreten Erlebnissen, die zugleich im Horizontbewußtsein vieles nur unthematisch Mitbewußte in abnehmenden Graden der Deutlichkeit mit appräsentieren.[187] So nehme ich z.B. als Autofahrer in thematischer konzentrierter Aufmerksamkeit die Straßenabschnitte mit dem dortigen Verkehr wahr, die ich in den nächsten Sekunden durchqueren werde; unthematisch miterblickt sind dabei die Häuserzeilen an den Straßenrändern, Geschäfte, Leuchtreklame, unbekannte Passanten, und unthematisch mitbewußt ist ferner, daß diese Straße in einem bestimmten Stadtviertel und dieses in einer großen Stadt liegt usf. Um die thematisierende Wahrnehmung herum bilden sich Horizonte von nur Miterblicktem und von unthematisch Mitbewußtem in absinkenden Graden anschaulicher Plastizität. Diese Bestimmungen werden nun, was bei Husserl noch nicht geschah, auf das Verhältnis von Bewußtsein und Selbstbewußtsein übertragen.

Der Mensch ist in seinem Bewußtsein in unmittelbarer alltäglicher Intentionalität wahrnehmungs- oder stimmungsmäßig immer auf etwas Bestimmtes bezogen, und zwar in der Regel zunächst auf etwas anderes, als er selbst ist. Er nimmt etwa inhaltsbestimmte Gegebenheiten wie Dinge, Situationen oder Vorgänge wahr, oder sie sind ihm emotional erschlossen. Dabei koordiniert er erstens die Wahrnehmungen auf demselben und auf verschiedenen Sinnesfeldern untereinander sowie mit Emotionen, die sich auf solches Äußere beziehen; dadurch gewinnt er Zusammenhänge, die er integrativ unmittelbar in ein in sich einheitliches, holistisches "Bild" einfügt. Zweitens gewinnt er Kontexte, Ränder und Hintergründe solcher Wahrnehmungen und intentionalen Emotionen in deren lediglich mitthematisch oder auch unthematisch mitbewußten Horizonten. So erhalten jene "Bilder" Abschattungen oder Grauzonen um sich herum, die zugleich gewisse Beziehungen zu anderen "Bildern" haben wie "Stadtver-

---

[187] Vgl. zu dieser terminologischen Unterscheidung z.B. *E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1. Husserliana III. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1950. 206, auch 103ff u.ö.

kehr" z.B. zu "Wohnsiedlung". Solche Beziehungen unterliegen drittens von vornherein formalen Verweisungszusammenhängen, die der Mensch als Orientierungserwartungen entwirft. Dazu gehören nicht nur raumzeitliche und allgemeingesetzliche Verknüpfungen, sondern auch und gerade spezifische Strukturen der Assoziabilität und der Affinität von Erscheinungen, so daß sich solche besonderen Zusammenhänge von Dingen und Ereignissen der Orientierungssuche erschließen. Auch wenn ein Mensch etwa ein fremdes, unberührtes Land betritt, setzt er solche Strukturen immer schon voraus. Sie sind nicht, wie Heidegger es darlegt, zuerst und zumeist auf Verweisungszusammenhänge von "Zeug" und "Zuhandenem"[188] beschränkt, was im Grunde nur für eine Werkzeuggebrauchswelt gilt. Eher dürfte die Kantische Auffassung in einem allgemeinen Sinne zutreffen, daß die Vorstellung der Verweisungszusammenhänge des begegnenden Vielfältigen auf dem Gedanken einer Angemessenheit oder Zweckmäßigkeit dieses Vielfältigen für unsere Orientierungserwartung beruht.[189] So entsteht der Entwurf eines jene holistischen "Bilder", deren Horizonte und deren Verweisungszusammenhänge übergreifenden in sich strukturierten Ganzen, in dem sich jeweils der Erlebende nach seiner Vorstellung bewegt und das insofern nicht die "Welt", sondern besser dessen "Umwelt" heißen sollte.

Für die Bedeutung dieses Erlebenden gilt nun, daß schon für das Vorstellen holistischer "Bilder", ihrer Horizonte und Verweisungszusammenhänge, erst recht für den Entwurf einer Umweltvorstellung psychophysische Erlebniskontinuität vorausgesetzt ist. Sie gehört einem leiblichen Bewußtsein und dessen "passiver", nicht eigens als Leistung erfahrener Synthesis zu, die gewährleistet, daß der erlebende Leib, der menschliche, zugleich bewußte Organismus, sich unmittelbar dessen gewiß ist, daß er im Erlebnisstrom nicht ständig wechselt, sondern dauert. Damit verbunden ist ein unmittelbares Erleben des Zeitverlaufs sowie ein rudimentäres, zunächst noch vages und verschwimmendes Erleben unterschiedlicher Zeitmodi, die in Erlebnissen horizonthaft auftauchen und in den Erlebnisstrom wieder eintauchen.

Nicht erst der Umweltentwurf und dessen mehrschichtige Setzungen gehen aber über dieses basale leibliche Bewußtsein und dessen Erlebniskontinuität hinaus und gründen in einem Selbst, das in seiner Umweltorientierung immer auf sich zurückkommen kann oder das sogar über die Ermöglichung solcher Orientierung selbstbezüglich zu reflektieren vermag. Schon das wahrneh-

---

188 Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit.* 8. Aufl. Tübingen 1957. 66ff (§§ 15ff).

189 Vgl. *I. Kant: Kritik der Urteilskraft.* 2. Aufl. Berlin 1793. XXXVIf u.ö. – Dies ist bei Kant das Prinzip der allgemeinen Zweckmäßigkeit der Natur für die reflektierende Urteilskraft; Kant unterscheidet diese grundsätzliche Bedeutung der Zweckmäßigkeit der Natur und Welt nicht von der spezifischeren Bedeutung der Naturzweckmäßigkeit, durch die besondere wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht wird. Zu diesen Fragen bei Kant sei der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verfassers in: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff.* Kant-Studien. Ergänzungsheft 96. 2. erweiterte Auflage. Bonn 1986. 9ff, 58ff u.ö.

mungs- oder stimmungsmäßige menschliche Vorstellen holistischer "Bilder" und ihrer sie umgebenden Grauzonen, das intentional immer auf anderes als es selbst gerichtet ist, erfolgt nicht selbstverloren; das Selbst ist seiner darin irgendwie, obzwar ganz unausdrücklich inne, und es kann jederzeit zu klarer Selbstgegenwärtigkeit übergehen und etwa Auskunft über sich geben. Dies zeigte sich bereits in den geschilderten gehirnphysiologischen Wahrnehmungsexperimenten, und zwar ohne Einschränkung an den gesunden Versuchspersonen.

So läßt sich nun konkreter die Frage beantworten, welches Selbstbewußtseinsmodell und welche Art von Selbstbeziehung solchem wahrnehmungs- und stimmungsmäßigen Vorstellen holistischer "Bilder" sowie ihrer Ränder und Beziehungen, worin der Mensch intentional auf anderes gerichtet ist, denn zukommen kann. Da er thematisch auf anderes aufmerksam ist, hat er darin kein ausdrückliches und thematisches Bewußtsein seiner selbst; ihm kommt jedoch diejenige rudimentäre Art von Selbstbewußtsein zu, die nach dem phänomenologischen Horizontmodell zu bestimmen ist. Der bewußt Vorstellende stellt zwar thematisch äußere Dinge, Situationen, Vorgänge, also Umweltgegebenheiten und nicht sich selbst vor; gleichwohl ist er sich darin nicht selbst völlig verborgen, sondern inexplizit und unthematisch, d.h. horizonthaft unmittelbar seiner inne; er ist sich darin am Rande und schemenartig mitgegenwärtig; oder sein Selbst ist ihm in solchen bewußten Vorstellungen von anderem, Umwelthaftem indirekt miterschlossen. Es liegt gleichsam im Halbschatten seines "Aufmerksamkeitslichtkegels". – Die Übertragung der obenerwähnten Husserlschen Unterscheidung von Akten und Erlebnissen auf das Verhältnis von Bewußtsein und Selbstbewußtsein bedeutet also: Im wahrnehmungs- und stimmungsmäßigen Bewußtsein der "Bilder" ist der Mensch thematisch auf für ihn Äußeres konzentriert; als Horizonte mitbewußt sind hierbei nicht nur mit- oder unthematische Hintergründe und Ränder jener "Bilder"; vielmehr ist generell als unthematischer Horizont jenes Bewußtseins von anderem das Selbst mitgegenwärtig; dies gilt grundsätzlich von allem derartigen Vorstellen.

Beispiele für selbstbezügliches Seiner-inne-Sein nach diesem phänomenologischen Horizontmodell von Selbstbewußtsein sind nicht leicht angebbar, da Selbstbeziehung und Seiner-inne-Sein hier nicht eigens bewußt werden, sondern nur hintergrundartig, noch unentwickelt und lediglich als schattenhafte, mitpräsente Begleitung bewußter intentionaler Erlebnisse von Umwelthaftem auftreten können. Geht man von den erwähnten gehirnphysiologischen Wahrnehmungsuntersuchungen aus, so zeigt sich, daß Wahrnehmungen von Umwelthaftem, über die die wahrnehmende Person als ihre eigenen Auskunft geben kann und die sie unter ihrer Kontrolle hat, ihrem Selbst zugehören und daß sie sich bei solcher Auskunft thematisch und ausdrücklich auf sich bezieht. Dies geschieht freilich durch thematisierende Reflexion auf sich, die als solche nicht dem phänomenologischen Horizontmodell folgt; von welcher Selbstbezie-

hungsstruktur sie selbst ist, sei später untersucht[190]; das reflektierende und sich thematisierende Selbst mit seiner ausdrücklichen Selbstbeziehung sieht sich aber in Erlebniskontinuität mit jenem Umweltgegebenheiten und -vorgänge wahrnehmenden und darauf konzentrierten Selbst und identifiziert sich in selbstgewisser Identität mit ihm. So kann eine Person, die Umwelthaftes wahrnimmt, unmittelbar nach der Wahrnehmung oder noch im fortdauernden Vollzug der Wahrnehmung auf sich reflektieren und wissen, daß sie selbst es war oder ist, die wahrnimmt; sie kann sich auch später wiedererinnern z.B. an ihr aufmerksames Beobachten eines Naturschauspiels und wissen, daß sie es war, die jene Beobachtungen angestellt hat. Daraus geht hervor, daß das Selbst einer solchen Person, die sich ganz auf von ihr unterschiedene Gegebenheiten oder Vorgänge richtet, nicht verschlossen ist; denn Selbstbewußtsein und Selbstbeziehung entstehen nicht erst durch solche Reflexion, sondern werden, sofern sie zuvor nur horizonthaft mitbewußt waren, durch Reflexion lediglich eigens thematisiert. Dadurch erhalten sie zwar eine neue Qualität; sie sind nicht mehr nur unthematisch und horizonthaft mitgegenwärtig, sondern werden thematisch; aber sie werden allein als horizonthaft erlebte in der Reflexion gewußt.[191] So läßt sich aus der Reflexion, aus der Gewißheit der Erlebniskontinuität zwischen den Phasen des wahrnehmenden und des reflektierenden Selbst sowie aus dessen Wissen um die Identität beider entnehmen, daß der Umweltgegebenheiten und -vorgänge Wahrnehmende seiner selbst, wiewohl nur unthematisch und horizonthaft, inne ist und sich in einem unmittelbaren und unausdrücklichen Mitbewußtsein auf sich bezieht.

Vergleichbares kann man von intentional auf Umwelthaftes bezogenen Stimmungen wie Freude oder Irritation über etwas zeigen, die thematische Vorstellungen von äußeren Gegebenheiten oder Vorgängen begleiten. Der über solches Gestimmtsein Reflektierende, der ausdrücklich und thematisch von sich weiß, sieht sich in Erlebniskontinuität mit dem gestimmten Selbst und identifiziert sein reflektierendes mit seinem in jener Weise gestimmten Selbst. Aus solcher Reflexion, z.B. einer Erinnerung an eine emotionale Irritation beim Anblick einer fremden Person, läßt sich ersehen, daß der in einer Gestimmtheit über Umwelthaftes sich Befindende nicht selbstverloren ist; er ist darin seiner zugleich unmittelbar, aber unthematisch und nur horizonthaft mitbewußt. Ebendieses Horizontbewußtsein wird thematisierend erschlossen von der Reflexion, z.B. der Erinnerung.

Diese noch ganz rudimentäre Selbstbeziehung erweist sich strukturell als ein schattenhaftes, unmittelbar hintergrundartiges Seiner-inne-Sein, in dem der seiner inne Seiende nur eine ganz schemenhafte, mitbewußte Vorstellung von sich hat, die auf dieser Ebene selbst gar nicht eigens artikuliert werden kann.

---

[190] Diese thematisierende Reflexion verfährt nach dem Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins, das ein eigenes, komplexeres Modell ist (s.u. T. 2. Abschnitt IV).

[191] Vgl. dazu auch unten S. 189.

Das horizonthaft mitbewußte Selbst ist insofern noch kein strukturell bestimmtes; es wird nur vage irgendwie appräsentiert als dasselbe wie das einfachhin Vorstellende, so daß dieses überhaupt erst als Selbst angesehen werden kann. – Solche nur mitgegenwärtige, horizonthafte Selbstbeziehung kommt für sich ohne Reflexion zustande; sie kann jedoch nur erfaßt, beschrieben und in ihrer Eigenart bestimmt werden, wenn sie durch Reflexion eigens thematisiert wird.

Diese Argumentation zum phänomenologischen Horizontmodell wird durch folgende Überlegung ex negativo abgesichert: Würde das Selbst erst durch Reflexion, etwa durch Erinnerung von sich irgendeine Kenntnis erhalten und erst dadurch sich auf sich beziehen, so müßte die logisch und des öfteren auch zeitlich vorausgehende bewußte Vorstellung, z.B. die Wahrnehmung einer Umweltgegebenheit, ganz selbstbeziehungslos und anonym erfolgen; sie müßte erlebt werden als niemandem angehörig. Dies ist z.B., wie erwähnt, bei kommissurotomierten Personen der Fall, wenn kurzzeitige Wahrnehmungssignale jeweils nur die rechte, subdominante Gehirnhälfte erreichen; diese Wahrnehmungen kennen sie nicht als ihre eigenen. Doch ist dies bei jenen Personen das Ergebnis eines schwerwiegenden chirurgischen Eingriffs. Vielleicht mag es zwar nicht gleichartige, aber doch analoge Erlebnisse bei gehirnphysiologisch gesunden Personen geben, z.B. wenn ein Selbst sich völlig verliert in übermächtiger Wut oder beim Eintauchen in eine Massenpsychose. Bewußte Wahrnehmungen etwa, die unter der Kontrolle des Selbst stehen, sind jedoch nicht von dieser Art. Das Selbst kann seine Wahrnehmung kontinuierlich fortsetzen oder abbrechen und jedenfalls in solcher intentionalen Orientierung auf Umwelthaftes geeignete Handlungen für jeden der beiden Fälle vornehmen. Es ist seiner darin offensichtlich horizonthaft inne.

Das Selbst kann ferner vom unthematischen, horizonthaften Seiner-inne-Sein jederzeit übergehen zur thematischen und ausdrücklichen Vorstellung seiner selbst.[192] Diese muß nicht notwendig durch Reflexion erfolgen; Thematisierung des Selbst durch Reflexion ergab sich oben nur durch die angeführten Beispiele sowie durch die Beschreibung und Bestimmung jener horizonthaften Selbstbeziehung. Das Selbst kann für sich aber ebensosehr auch vor aller Reflexion unmittelbarer thematischer Inhalt werden. Solche Möglichkeit des Übergangs zu ausdrücklicher Thematisierung gehört zu jedem Horizontbewußtsein. Der Vollzug solcher ausdrücklichen Thematisierung des Selbst führt jedoch zu einem anderen Selbstbewußtseinsmodell, dessen Möglichkeit somit in dem ihm vorausgehenden phänomenologischen Horizontmodell bereits angelegt ist.

---

[192] Der Einwand Castañedas gegen Chisholms Auffassung von der expliziten Selbstgewißheit in allem Vorstellen dürfte, auch unabhängig vom Problem indexikalischer Ausdrücke, hiermit berücksichtigt sein, vgl. *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 363ff, 381ff (auch Th. Grundmann über Castañeda 330ff).

Angedeutet wurde dies phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein deskriptiv bereits vom frühen Heidegger, und zwar vornehmlich in seiner Kantdeutung und -umdeutung; explizit ausgeführt und als eigenes Selbstbewußtseinsmodell begriffen hat Heidegger diese Ansätze allerdings nicht. In seiner Auslegung von Kants Konzeption des reinen denkenden Ich vertritt Heidegger insbesondere in seinen Marburger Vorlesungen die Auffassung[193], daß man mit Kant die Selbstbeziehung dieses reinen Ich eigentlich nicht nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung zu verstehen habe; denn ein Objekt müsse empirisch-anschaulich gegeben sein. Vielmehr sei Natorp und Rickert der Gedanke eigen, die Selbstbeziehung des Ich folge dem Typ einer Subjekt-Objekt-Beziehung, was letztlich wohl, wie schon erwähnt wurde, auf Reinhold zurückgeht. Wenn sich nun das sich denkende Ich als Subjekt-Objekt-Relation zu erfassen suche, so sei diese Leistung wieder vom Ich abhängig, das somit jener Beziehung vorausgehe usf. Hiermit ist das Argument der unendlichen Iteration angedeutet, wenn auch nicht ausgeführt; die Subjekt-Objekt-Beziehung ist für Heidegger jedenfalls nicht geeignet, Selbstbeziehung zu erfassen. Dasselbe gilt nach Heidegger auch vom Reflexionsmodell. Nach diesem müsse ein zweiter reflektierender Akt sich auf einen ersten Akt zurückrichten. Aber wie das Ich sich selbst dann in diesem zweiten Akt gegeben und gegenwärtig sei, könne aus dem Akt der Reflexion schwerlich gezeigt werden. Kant habe denn auch eine andere Art der Selbstbeziehung des reinen denkenden Ich vor Augen.

Diese Art der Selbstbeziehung läßt sich freilich nur bestimmen als Implikat der Konstitution von Gegenständlichkeit durch das reine Ich. Jedes Ich ist intentional auf welthafte Gegenstände bezogen, die nach Heidegger freilich gemäß der traditionellen Ontologie als vorhandene verstanden werden. Das reine Ich konstituiert allererst die Gegenständlichkeit solcher Gegenstände; dies geschieht, indem es Kategorien entwirft, die jedoch nach Heidegger für sich ohne Sinn und Bedeutung bleiben und die daher von vornherein nur als regelnde Einheiten von Zeitmannigfaltigem zu denken sind. In solchen regelhaften Zeitbestimmungen bildet das reine Ich sich den Horizont seiner Welt und des welthaft Seienden vor. Heidegger folgt hierin der neukantianischen Deutung insofern, als auch für ihn - und anders als für Kant – Kategorien ohne Schematisie-

---

[193] Vgl. *M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). In: *Ders.: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975, z.B. 219ff, auch 183ff. Hierzu und zum Folgenden sei der Verweis auf die Darlegungen des Verf.s erlaubt: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. Bes. 104ff sowie: *Typen der Selbstbeziehung*. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993. Bes. 108ff. Zum frühen Heidegger vgl. auch oben T. 1. Abschn. III.

rung und Verzeitlichung ganz ohne Sinn sind. In dieser Argumentation wird Kants Theorie für ihn zum Pendant von *Sein und Zeit*, nämlich in der Bestimmung des Verhältnisses von Sein des Seienden und Zeit auf dem Boden der traditionellen Ontologie der Vorhandenheit. – Dem konstituierenden reinen Ich muß nun aber auch, so wahr es Ich ist, eine Selbstbeziehung zukommen. Heidegger wirft damit das grundsätzliche Problem auf, das schon die Idealisten, speziell Hegel als bei Kant ungelöste und noch zu lösende Frage anmahnten, nämlich in welchem Verhältnis eigentlich Objektkonstitution und Selbstbeziehung des reinen Ich zueinander stehen. Heideggers Lösung lautet: In dieser Konstitution von Gegenständlichkeit durch regelhafte Zeitbestimmungen ist das reine Ich sich zugleich mitgegenwärtig in einer "unthematischen Hinblicknahme"[194]; die Selbstbeziehung dieses Ich ist ein "Mitenthülltsein des Selbst im seinsverstehenden Sichrichten auf Seiendes"[195]. Es ist intentional in seinen Konstitutionsleistungen auf Gegenständlichkeit überhaupt von welthaftem Seienden gerichtet, das traditionell nur als Vorhandenes betrachtet wird; darin aber ist es sich vorthematisch oder auch unthematisch selbst "mitenthüllt"; es ist sich, wie man phänomenologisch interpretieren kann, horizonthaft mitgegenwärtig. Diese Art von Selbstbeziehung, die weder dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung noch dem Reflexionsmodell gemäß ist, folgt grundsätzlich, wie jetzt genauer gesagt werden kann, dem phänomenologischen Horizontmodell.

Diese Art von Selbstbeziehung schreibt Heidegger in seiner Kantinterpretation dem reinen denkenden Ich zu oder auch dem aktiven und passiven Subjekt der Selbstaffektion, nämlich dem denkenden Ich, sofern es a priori auf das im inneren Sinn gegebene Zeitmannigfaltige einwirkt. In den obigen Darlegungen dagegen erwies sich die Art der Selbstbeziehung nach dem phänomenologischen Horizontmodell als ein erstes, noch rudimentäres, idealtypisch bestimmtes Selbstbewußtseinsmodell auf der Basis signifikanter Erfahrungen. Es gilt

---

[194] *M. Heidegger: Logik*. Die Frage nach der Wahrheit (1925/26). In: *Ders.: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a.M. 1976. 339, vgl. 331. Heidegger bezieht dies insbesondere auf das aktive und passive, auf sich einwirkende Subjekt der Selbstaffektion, die für ihn die "Urstruktur" des Selbst ausmacht.

[195] *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Bd 24. 224, vgl. 225. Auch bei Sartre finden sich einzelne, verstreute Andeutungen eines horizonthaften Seiner-inne-Seins des Ich, genauer freilich: des empirischen Ich, und zwar als Hintergrund des Bewußtseins von länger dauernden psychischen Zuständen; vgl. *J.-P. Sartre: La transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par S. Le Bon. Paris 1988. 58, 70. *Ders.: Die Transzendenz des Ego*. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung. In: *Ders.: Die Transzendenz des Ego*. Philosophische Essays. 1931-1939. Hrsg. und mit einem Nachwort von B. Schuppener, übersetzt von U. Aumüller u.a. Neuauflage Reinbek 1982. 70, 79f. Vgl. dazu oben T. 1. Abschnitt I., S. 35.

demnach nicht vom reinen denkenden Ich, sondern ist eine erste, noch anfängliche Strukturbestimmung der Selbstbeziehung des konkreten, zugleich in seiner Umwelt befindlichen Selbst. Die Struktur der Selbstbeziehung des reinen denkenden und sich denkenden Ich ist von anderer Art; sie folgt, wie sich zeigen wird, der Struktur des noch darzulegenden epistemischen Intentionalitätsmodells. Die Erwähnung von Heideggers spezifischer Beschreibung der Selbstbeziehung des Kantischen reinen 'Ich denke' sollte nur überhaupt auf eine strukturelle Präfiguration des phänomenologischen Horizontmodells von Selbstbewußtsein aufmerksam machen.

Eine andere Präfiguration dieser Art von Selbstbeziehung läßt sich aus Heideggers Darstellung des besorgenden Daseins, sofern es seiner zugleich irgendwie inne ist, entnehmen. Diese anfängliche Selbstbeziehung kommt dem konkreten Dasein als In-der-Welt-Sein zu. Es ist in seinem Besorgen intentional den zweckhaften Zusammenhängen des innerweltlich Zuhandenen zugewandt. Dabei hat es unausdrücklich und hintergrundartig immer auch ein Verständnis seiner selbst. Dieses bildet im Prinzip den Horizont allen Besorgens und Umgehens mit Zuhandenem, da es dem Dasein auch bei dieser Tätigkeit letztlich immer um sein eigenes Sein geht. Heidegger nimmt an, das Dasein "verfalle" an das innerweltlich zu besorgende Zuhandene; dessen Selbst verkomme dabei in der Regel zum "Man". Doch ist es weder begründet, daß das Dasein ursprünglich technisch-praktisch besorgend sei, noch ist es notwendig, auch wenn es faktisch öfters geschieht, daß dessen Selbst dabei zum "Man" werde. Die Sorge, die alles Besorgen fundiert, ist vielmehr ein Existenzial, das für eigentliches und uneigentliches Dasein gilt; in ihr ist impliziert, daß das Dasein, sich sorgend, unthematisch sich zugleich irgendwie auf sich bezieht; ebendarin liegt die Nähe zum phänomenologischen Horizontmodell von Selbstbewußtsein. – Dies erste und anfängliche Modell ist die Strukturbestimmung dafür, daß das Dasein oder das konkrete Selbst, sei es nun in Wahrnehmungen von etwas Äußerem, Umwelthaftem, sei es in Gestimmtheiten über solches Umwelthafte, sei es auch, wie Heidegger bevorzugt darlegt, im Hantieren mit oder Besorgen von derartigem Umwelthaftem in einem gegenüber Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Existenz ganz neutralen Sinne unwillkürlich, inexplizit und schemenhaft seiner inne ist.

Dieses phänomenologische Horizontmodell von Selbstbewußtsein ist den oben dargelegten Typen von Einwänden offensichtlich nicht ausgeliefert. Es beruht, wie erwähnt, auf bestimmten signifikanten Basiserfahrungen und -gegebenheiten; und es macht als idealtypisches Strukturmodell spezifisch strukturiertes Erfahrungswissen des Selbst von sich möglich. In keinem der dargelegten grundlegenden Einwände werden diese Basiserfahrungen, dieses Strukturmodell des Selbstbewußtseins und das dadurch ermöglichte Erfahrungswissen berücksichtigt. So gehen die Varianten des empirisch-psychologischen ebenso wie diejenigen des gesellschaftstheoretischen Einwandes, die sich gegen die Annahme eines empirischen Selbst oder gegen bestimmte Bedeutungen

eines solchen Selbst wenden, hieran vorbei und zielen insofern ins Leere. Varianten des ontologischen Einwandes könnten dies Modell zulassen; es müßte jedoch ohne irgendeine positive systematische Bedeutung bleiben, was eine a priori getroffene Festlegung noch vor der Untersuchung wäre. Auch die Varianten des analytischen Einwandes, sofern sie die Annahme eines empirischen Ich beseitigen wollen, gehen hier ins Leere ohne eine Untersuchung des Horizontmodells, das, wie gezeigt, erfahrungsmäßig gut begründet ist. Der Einwand aufgrund der sprachlichen Analyse der 'ich'-Rede kann dabei schon deshalb nicht sinnvoll erhoben werden, weil horizonthaftes Mitbewußtsein des Selbst von sich in direkten Aussagen auf dieser Ebene nicht eigens artikuliert wird; es ist allenfalls reflexiv beschreibbar und bestimmbar, in dieser Weise aber auch als reales erfaßbar. Dies alles gilt auch bereits unabhängig von den oben dargelegten jeweiligen Schwierigkeiten der Prämissen, die durch jene Einwände jeweils vorausgesetzt werden. Der Einwand schließlich der unendlichen Iteration oder des Zirkels in der Selbstvorstellung findet keinen Ansatzpunkt, da hier keine Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung vorliegt.

So zeigt sich auf eine erste Weise, daß Subjektivitätstheorie auch angesichts jener Typen von Einwänden durchaus möglich ist. Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins ist in einer ersten, noch embryonalen Weise unthematisches und horizonthaftes Mitgegenwärtighaben seiner selbst im intentionalen bewußten Vorstellen von Umweltgegebenheiten und -vorgängen. In solchem Horizontbewußtsein von sich ist immanent die Möglichkeit enthalten, zu ausdrücklichem, thematischem Bewußtsein seiner selbst überzugehen. Dieses ist in einer ersten und einfachen Weise ein unmittelbares, thematisches Seiner-inne-Sein. Damit aber ist eine neue Art von Selbstbeziehung erreicht, die einem anderen Selbstbewußtseinsmodell folgt, das generell als Modell der thematischen Unmittelbarkeit der vorstellenden Selbstbeziehung bezeichnet werden kann.

II. Das Modell thematischer Unmittelbarkeit von Selbstbeziehung

Wird das im vorigen Selbstbewußtseinsmodell nur horizonthaft und unausdrücklich mitbewußte Selbst eigens zum thematischen Vorstellungsinhalt, und zwar nicht erst durch thematisierende Reflexion, sondern in einem unmittelbaren thematischen Seiner-inne-Werden, so ergibt sich das Modell thematischer Unmittelbarkeit der Selbstbeziehung. Die im Rahmen des vorigen Modells bewußt vorgestellten Inhalte, nämlich natürliche oder soziale Umweltgegebenheiten, auf die intentionale Akte wie z.B. das Wahrnehmen direkt gerichtet waren, bleiben zwar erhalten, werden aber abgedrängt in bloßes Mitbewußtsein, da nun das Selbst seiner ausdrücklich inne ist; es bleibt jedoch in seiner Selbstbeziehung ein in seiner Umwelt Befindliches und sich zu ihr Verhaltendes, was sich in verschiedener Weise auch an Einfärbungen dieser thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung als solcher zeigt.

Die Bezeichnung dieses Selbstbewußtseinsmodells als: "thematische Unmittelbarkeit von Selbstbeziehung" ist allgemein und läßt die Vorstellungsart noch offen, in der das Selbst dabei seiner inne wird. Diese Vorstellungsart kann nun grundlegend dreifach sein: 1. holistische Gestimmtheit, 2. psychophysisches Selbstgefühl und 3. intuitive, in höherer Entwicklung auch imaginative Selbstgegebenheit. Die Vorstellungsarten werden in dieser Abfolge erörtert, weil darin eine zunehmende immanente Differenzierung der Selbstbeziehung liegt.

1. In holistischer Gestimmtheit ist das Selbst sich in direkter, unmittelbarer, emotionaler Weise als ganzes erschlossen; es ist darin seiner inne zugleich als in seiner Umwelt Seiendes, d.h. als konkretes Selbst. In solcher grundlegenden Gestimmtheit impliziert die Selbsterschlossenheit mitthematisch Umwelterschlossenheit; beide bilden insofern noch ein Ganzes; daher heißt diese Gestimmtheit holistisch. Gleichwohl geht das Selbst nicht in seiner Umwelt auf oder umgekehrt; die holistische Gestimmtheit taucht nur beide in ein bestimmtes Licht. Sie ist nicht eine einzelne flüchtige Stimmung, in der das Selbst sich kaum eigens gegenwärtig wird, wie in einer freudigen oder zornigen Aufwallung, sondern eine dauerhafte grundlegende Art, seiner inne zu sein und sich selbst zu befinden. Durch solche Grundgestimmtheit treten gewisse Stimmungen in einem Selbst bevorzugt ein; andere werden zurückgedrängt, und wieder andere können zwar ohne Schwierigkeiten aufkommen, erhalten aber eine bestimmte Tönung durch jene Grundgestimmtheit. Solche Grundgestimmtheit, in der jemandem sein Selbst und damit auch seine Umwelt erschlossen ist, wirkt zugleich nach außen, nämlich auf andere Menschen; sie bestimmt das Selbstverständnis und das Verhalten eines Selbst und macht wesentlich die insbeson-

dere in literarischen Texten oft geschilderte Atmosphäre oder die Ausstrahlung einer Person aus.

Solche grundlegende Gestimmtheit muß dem Selbst nun eigens unmittelbar zum Bewußtsein kommen, es muß sie eigens erleben, soll es darin thematisch und unmittelbar und nicht erst durch Reflexion seiner inne sein. So mag das Selbst z.B. sich und seine Umwelt in einer grundlegenden und dauerhaften Wohlgestimmtheit erleben, die nicht nur flüchtiges Erfreutsein über etwas ist. Natürlich kann sie auch in bloßes Horizontbewußtsein absinken, wenn das Selbst intentional auf anderes gerichtet ist, und gleichwohl eine bestimmte Stimmungslage grundieren; aber jene Grundgestimmtheit entdeckt nur, wenn sie eigens erlebt wird, ein bestimmtes Selbstverhältnis, in dem der Betreffende seiner unmittelbar thematisch z.B. als grundlegend wohlgestimmter inne ist, und in dieser Grundgestimmtheit sieht er sich dann als einen 'vom Leben Bevorzugten' an, dem in seiner Umwelt alles leicht wird. Die Wohlgestimmtheit ist also durchaus basal und holistisch und läßt dem betreffenden Selbst seinen Selbstbezug und damit auch seinen Weltbezug in freundlichen Perspektiven erscheinen, die auch die wechselnden und eher flüchtigen Stimmungen und Gefühle einfärben.[196]

Solche Wohlgestimmtheit ist jedoch keine überwältigende Freude, von der das Selbst hingerissen würde und durch die es "außer sich" geriete; sie ist vielmehr eine weniger intensive Gestimmtheit im Zustand besonnener Gefaßtheit des Selbst. Das Selbst bleibt darin zentriert in sich; und da ihm als Selbst, wie gezeigt, Selbstbeziehung definitiv zukommt, gelingt ihm erst durch solches gefaßte Insichbleiben ein besonnen gestimmtes, im genannten Beispiel: wohlgestimmtes Fürsichsein. Nur in solchem Gefaßtbleiben des Selbst durch besonnene Begrenzung der Intensität nicht allein von Stimmungen und Gefühlen, sondern auch der Grundgestimmtheit, die damit nicht ekstatisch sein kann, kommt ein unmittelbares, thematisches Seiner-inne-Sein des Selbst zustande, in dem es als basal gestimmtes unmittelbar sich selbst gegenwärtig ist.[197]

---

[196] Voraussetzung für solches Erleben von Grundgestimmtheit ist die in "passiver" Synthesis konstituierte psychophysische Erlebniskontinuität des Selbst sowie ein unmittelbares, noch nicht differenziertes Zeiterleben, wie sie schon die Basis des phänomenologischen Horizontmodells bilden.

[197] Die empirischen Entstehungsbedingungen solchen besonnenen Gefaßtbleibens des Selbst, die hier nicht eigens untersucht zu werden brauchen, sind vielfältig; solches Gefaßtsein kann sich z.B. ohne psychische Anstrengung von selbst einstellen; es kann auch aufgrund der Anstrengung aktiven Sich-Fassens eintreten; und es kann sich aufgrund von Einübung ergeben, wobei andere, komplexere Selbstbeziehungsweisen des Selbst und andere Konstitutiva der Person mitbeteiligt sein dürften. – Nicht berücksichtigt wird hier die Beeinflussung von Stimmungen und einer Grundgestimmtheit durch Medikamente oder Drogen. Ausgegangen wird vielmehr von einem in dieser Weise unbeeinflußten psychisch gesunden Zustand in der Bandbreite seiner Möglichkeiten.

Solche Grundgestimmtheit betrifft das Selbst zwar auch als in seiner Umwelt Seiendes; aber sie selbst kann ihm nur introspektiv bewußt werden, zumal da sie eine bestimmte Art von Selbstbeziehung erst erschließt. Solches innere Gewahrwerden ist auch privilegiert; nur dem so seiner inne Werdenden kann originär bekannt sein, wie er sich etwa als wohlgestimmter insgesamt befindet. Schreibt man dergleichen mit Anspruch auf eine gewisse Evidenz anderen zu, so muß man solches von sich selbst zuerst erfahren haben. Die Leugnung von Introspektion etwa aufgrund der Furcht, sonst werde eine eigene innere Welt in einem substantiell und vom Körper unabhängig existierenden Ich begründet, widerspricht also eindeutig nachweisbaren Erfahrungsphänomenen, ohne daß deshalb schon die Hypothese von einer solchen substantiellen Existenz des Ich anzunehmen wäre.[198]

Als ein anderes Beispiel für holistische Grundgestimmtheit mag die Schwermut erwähnt werden. Sie betrifft ebenfalls den ganzen Menschen, nämlich dessen Selbst- und auch dessen Umweltverhältnis. Gerade weil sie psychisch schwerer zugänglich ist und insofern etwas Geheimnisvolles an sich hat, gleichwohl aber demjenigen, den sie ergriffen hat, eine gewisse Ausstrahlung verleiht, zog sie unter anderem das Interesse der Romantiker auf sich. Sie bildet den düsteren Grundton für einzelne flüchtige Stimmungen und Gefühle. Das Selbst, das dieser seiner Grundgestimmtheit eigens inne wird, erfährt sich

---

[198] Zur behavioristischen Kritik an der *Introspektion* und zu den Varianten solcher Kritik vgl. oben T. 1. Abschn. IV, 2, zu dem in dieser Anmerkung Folgenden vgl. auch ebd. IV, 3 und IV,4. – In analytischen Theorien erweist sich oft gerade eine latente Leugnung von Introspektion als folgenreich. So wird sie de facto als eigene Vorstellungsquelle geleugnet im physikalistischen Funktionalismus, in verschiedenen Arten analytisch-materialistischer Theorien (z.B. Rorty, Dennett u.a.), letztlich auch im "eliminativen" Materialismus (Rorty) und in Theorien, die – in ungerechtfertigtem Ausgang von der Kommissurotomie – die Einheit der Person bestreiten (der frühere Nagel, Parfit, Lewis u.a.). Alle diese Auffassungen dürften schwerlich mit der Erfahrung gesunder Personen in Übereinstimmung zu bringen sein. – Dem Mißtrauen gegenüber der Introspektion entspringt auch die Frage, ob bestimmte genuin subjektive Erlebnisse wirklich meine seien. Daß ein Selbst keinen Zweifel daran hegt, daß ihm selbst und nicht einem anderen solche Erlebnisse von unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung zukommen, liegt offensichtlich an der Unmittelbarkeit solcher Selbstbeziehung, die introspektiv evident ist. Es handelt sich im Prinzip um genuin subjektive Erlebnisse, die unmittelbar und zweifelsfrei dem Erlebenden gegenwärtig sind und jeder wahren Aussage über sie vorausgehen; solche Aussagen über eigene Erlebnisse des Selbst nehmen z.B. auch Shoemaker oder Nagel an, ohne damit explizit zur Introspektion zurückkehren zu wollen, was sich jedoch schwerlich vermeiden läßt. In dieser Frage also werden künstlich Probleme aufgeworfen, die sich vom Phänomen her gar nicht ergeben. Vgl. ferner unten Anm. 221 (über Chisholm); vgl. auch *M. Frank: Ist Selbstbewußtsein ein propositionales Wissen?* In: *Ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991. 206-251.

darin unmittelbar als Schwermütigen, 'vom Schicksal Geschlagenen', dem auch in seiner Umwelt alles lastend und lähmend wird. Das Selbst ist darin seiner unmittelbar thematisch inne; und diese Gestimmtheit des Selbstbezuges gilt ebenso für seinen Umweltbezug. – Auch solches unmittelbare, originäre Sich-Gegenwärtigwerden des Selbst in seiner Grundgestimmtheit der Schwermut ist als selbstbezügliches introspektiv.

In solcher Grundgestimmtheit der Schwermut wird das Selbst aber seiner nur inne, wenn sie in ihrer Intensität begrenzt bleibt. Widerfährt dem Selbst dagegen eine dauerhafte tiefe Depression, so wird es versenkt in einen Abgrund von Apathie und Düsternis, in der Umweltbezug und Selbstbezug schwinden. Nur durch Begrenzung der Intensität der Gefühle und Stimmungen und auch der Grundgestimmtheit eben der Schwermut bleibt das Selbst zentriert in sich in besonnener Gefaßtheit[199] und gewinnt darin ein unmittelbares, besonnen gestimmtes Fürsichsein.

In holistischer Gestimmtheit, sofern sie eigens erlebt und bewußt ist, stellt das Selbst sich also unmittelbar thematisch vor; es gewahrt sich darin und ist damit sich selbst gegenwärtig in einer ersten, einfachen Weise. Für den Erlebenden ist dies Bewußtsein des unmittelbaren Sich-Gegenwärtigseins ein in sich einheitliches Ganzes; in diesem Seiner-inne-Sein in der grundlegenden Gestimmtheit sind das erfahrende und erfahrene Selbst ursprünglich eines als gestimmtes Selbst; und ihm ist in seinem Gestimmtsein auch sein Umweltbezug unmittelbar miterschlossen. – In der theoretischen, diskursiven Strukturexplikation aber stellt sich dies unmittelbare Sich-Gewahren als in mehrfacher Weise relational bestimmt dar. Die Grundgestimmtheit ist dabei nicht lediglich eine Relation, sondern vielmehr ein Ganzes als Fluidum, das thematische gestimmte Selbstbeziehung und darin miterschlossene Umweltbeziehung des Selbst, wie sie in dessen unmittelbarem Selbstverständnis vereint sind, erst in ganzheitliche Relation setzt, nämlich ineinanderfügt. Sie ist also ganzheitliche Anordnung und Beziehung von Selbstbeziehung und Umweltbeziehung. Die miterschlossene Umweltbeziehung innerhalb solcher Grundgestimmtheit ließe sich noch spezifischer fassen; hier kommt es jedoch auf die Struktur der Selbstbeziehung an, die durch diese holistische grundlegende Gestimmtheit geprägt ist und die auch die Umweltbeziehung qualitativ bestimmt. Diese Art grundlegend gestimmter Selbstbeziehung ist unmittelbar und in sich homogen; sie ist selbst schon ein fluides Ganzes des Fürsichseins. Ihre Relata verbindet sie als ihre Momente ohne vermittelnde Zwischeninstanzen; und sie verleiht ihren Relata nur eine ganz unselbständige Bedeutung, entläßt sie nicht in eine je eigenständige Bedeutung; diese bleiben in ihr als nicht fixierte, sondern fluide Momente

---

[199] Vgl. zur Hervorhebung der Bedeutung der Besonnenheit für die "fühlende Seele" und das "Selbstgefühl" Hegels Darlegung in seiner "Anthropologie", s. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 3. Aufl. Heidelberg 1830 (*G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 20). § 405 Anm., § 408 Anm.

einbehalten, als erfahrendes und erfahrenes Seiner-inne-Sein, die hier in ihrem inhaltlichen Sinn ineinanderfließen; im aktuellen Erleben zeigt sich dies als Vorstellung der unmittelbaren Einheit und Ganzheit des grundlegend gestimmten Sich-Gegenwärtigseins des Selbst. In der theoretischen Strukturbestimmung dieser gestimmten, unmittelbaren Selbstbeziehung werden dagegen deren Momente, die im Erleben eines sind, als der Möglichkeit nach schon unterschiedene gedacht, so daß eines unmittelbar für ein anderes ist, dem es doch gleicht, und diese Beziehung der Momente die Selbstbeziehung des Ganzen bedeutet. – Durch das Bewußtsein von dieser seiner grundlegenden Gestimmtheit ist das erfahrende und erfahrene Selbst in seiner Selbstbeziehung und ebenso in seiner Umweltbeziehung ganz bestimmt; es weiß von sich noch nichts anderes.

Aus dieser Struktur ist leicht zu ersehen, daß eine derartige unmittelbare thematische Selbstbeziehung nicht erst durch vermittelnde Reflexion zustande kommt, ferner daß sie nicht nach dem Modell der Selbstbeziehung als einer Subjekt-Objekt-Beziehung zu denken ist; denn die Subjekt-Objekt-Relation hat zu ihren Relata zwei voneinander eindeutig und ausdrücklich unterschiedene, bedeutungsmäßig selbständige, obzwar korrelative, thematisch vorgestellte Instanzen; dies aber trifft hier nicht zu. Somit finden auch die geschilderten Varianten des Einwandes der unendlichen Iteration oder des Zirkels, die sich, wie gezeigt, auf das Modell der Selbstbeziehung als einer symmetrischen Subjekt-Objekt-Relation beziehen, hier keine Anwendung. Ebenso treffen die anderen Einwände gegen Bedeutungen des empirischen Selbst das Modell der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung durch grundlegende Gestimmtheit offensichtlich nicht, da dies Modell in Basiserfahrungen evident bestätigt ist und eindeutig Erfahrungswissen begründet; so gehen die Varianten des empirisch-psychologischen und des gesellschaftstheoretischen Einwandes hier fehl. Dies gilt auch für die Spielarten analytischer Einwände, insbesondere insofern sie de facto Introspektion sowie den Sinn mentalistischer Rede oder überhaupt der 'ich'-Rede leugnen. Unmittelbare thematische Selbstbeziehung kann als Grundgestimmtheit durchaus in Erlebnissen eigens bewußt sein, und dies Bewußtsein geht dann mentalistischer Rede oder der 'ich'-Rede sinngebend voraus. Varianten des ontologischen Einwandes könnten dies Selbstbewußtseinsmodell zulassen, falls es keine eigene ontologische Bedeutung erhält. Dies wird hier, wie gezeigt, zunächst offengelassen, da die ontologischen Bestimmungen Inhaltsbestimmungen nachfolgen und nicht ihr Grund sind; aber der spezifische Sinn von Existenz als Dasein von unmittelbarem Fürsichsein ergibt sich aus der unmittelbaren Selbstbeziehung des Selbst als Grundgestimmtheit von sich aus und kann nicht geleugnet werden. Unberührt von diesen Überlegungen bleibt, daß – außer dem Iterations- oder Zirkeleinwand – die Einwände und ihre Varianten jeweils verschiedenartige Prämissen voraussetzen, die durchaus, wie dargelegt, ihre eigenen Schwierigkeiten haben. – Auch gegenüber diesen Einwän-

den ist also die Konzeption einer unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung als Grundgestimmtheit des Selbst aufrechtzuerhalten.[200]

2. Die zweite grundlegende Weise unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung ist das psychophysische Selbstgefühl. Hierbei erfährt das Selbst, das auf seine eigenen körperlichen Tätigkeiten und Leistungen aufmerksam ist und ihren Vollzug in klarem Bewußtsein erlebt, seine eigenen Fähigkeiten und seinen eigenen Zustand; es ist in solchem Vollzug unmittelbar sich selbst gegenwärtig als psychophysisches Selbst. So erfährt z.B. ein von schwerer Krankheit Genesender oder soeben Genesener in der Aufnahme erster Tätigkeiten die Wiederkehr seiner Kräfte und darin seinen ganzen psychophysischen Zustand. In solcher Wiedereinübung erinnert er sich zugleich unwillkürlich an seine früheren Tätigkeiten, zu denen er zumindest durch "passive" Synthesis in Erlebniskontinuität steht. Er geht nicht selbstverloren auf in der Genesung als einem bloßen, anonymen Vorgang. Sein Selbst ist sich darin vielmehr im Prinzip als ein Ganzes und nicht nur in dieser oder jener Hinsicht gegenwärtig; das psychophysische Selbstgefühl kann, wie dies Genesungsbeispiel zeigt, also durchaus holistisch sein. – In eben solcher holistischen Weise fühlt sich psychophysisch das Selbst, wenn es gewahr wird, daß es Opfer einer schweren Krankheit wird. Es fühlt darin nicht nur körperlich das Schwinden seiner Kräfte, sondern unmittelbar auch psychisch das Schwinden der eigenen Möglichkeiten, darüber hinaus evtl. auch die Drohung einer dauerhaften Schädigung des psychophysischen Selbst als Vorstufe eines drohenden Selbstverlustes. Auch in solchem Krankheitsgefühl ist das Selbst seiner als eines psychophysischen Ganzen inne.

Während derartige Erfahrungen schwerer Krankheit und der Genesung von ihr durchaus das Selbst und dessen Selbstverständnis prägen können, ist von entschieden geringerer Bedeutung für das Selbstverständnis des Selbst das vorübergehende oder flüchtige psychophysische Selbstgefühl, in dem das Selbst in der Ausübung körperlicher Tätigkeiten oder in der Erfahrung körperlicher Zustände sich eigens gegenwärtig ist. Hiermit sind nicht überhaupt psychosomatische Emotionen gemeint, die das Selbst auch "übermannen" können wie jäher Schreck, der in die Glieder fährt, oder tobsüchtige Wut, sondern solche psychosomatischen Erlebnisse, die gerade das Selbst seiner inne werden lassen, wie es, um ein alltägliches Beispiel zu nennen, beim Betreiben von Ausgleichssport zur Stärkung von Gesundheit und Wohlbefinden geschieht; im "Ausgleichssport" ist zugleich wieder die besonnene Begrenzung angezeigt. Das Selbst ist im bewußten Vollzug derartiger Betätigung nicht auf anderes ge-

---

[200] Es gibt einzelne Stimmungen oder Emotionen, die eine bestimmte Selbstbeziehung enthalten wie Selbstliebe oder Selbsthaß, die aber keine Grundgestimmtheiten sind, sondern in der Regel flüchtig bleiben; sind sie intensiv und werden sie sogar dauerhaft, offenbaren sie oft einen autistischen oder pathologischen Charakter, dessen Selbst- und Umweltverhältnis und deren Korrelation zueinander gestört sind und der daher u.a. nicht besonnen ist.

richtet, das etwa seinen Zweck darstellt, sondern nur seiner und seines Zustandes unmittelbar inne in einem psychophysischen Selbstgefühl.

Nun erkranken auch Tiere und genesen von ihrer Krankheit. Aber diese Vorgänge widerfahren ihnen offensichtlich abstandslos; sie sind in sie versenkt, ihr Befinden gibt keinerlei Hinweis darauf, daß ihnen darin ein Selbst gegenwärtig und gewiß ist. Ebenso laufen oder schwimmen auch Tiere und mögen sich wohlbefinden in solchen Tätigkeiten. Aber abgesehen davon, daß dies bei ihnen kein besonnener Ausgleichssport ist, gehen sie vor allem auf im Vollzug solcher Tätigkeiten; sie sind sich darin nicht eigens selbst gegenwärtig. – Natürlich kann beim Menschen das psychophysische ausdrückliche und thematische Sich-Gegenwärtigsein auch in ein bloßes Horizontbewußtsein absinken. Er erlebt dann thematisch z.B. nur einen schnellen Lauf oder – mit Wittgensteins berühmt gewordenem Beispiel – Zahnschmerzen. Nun können auch Tiere derartige Vorgänge, denen sie hingegeben sind, erleben; ein Satz wie: "Ich habe Zahnschmerzen" besagt daher, für sich genommen, noch nichts Spezifisches über die Bedeutung von "ich". Aber anders als Tiere begleiten Menschen solche Erlebnisse zumindest mit einem Horizontbewußtsein des Selbst, das jederzeit unmittelbar oder vermittelt eigens thematisch werden kann.[201]

Die thematische unmittelbare Selbstbeziehung wird auch in der Grundart des psychophysischen Selbstgefühls als ein unmittelbares und in sich einheitliches Ganzes erlebt. Seine Struktur erweist sich freilich – wie schon diejenige der holistischen Gestimmtheit – in der theoretischen, diskursiven Explikation als relational; der psychophysisch Erlebende bezieht sich demnach auf sich als psychophysisch Erlebten, ist aber inhaltlich unmittelbar eines mit ihm. Nur in der Theorie werden diese Relata, die im Erleben eines sind, als der Möglichkeit nach bereits unterschiedene angesehen, und zwar so, daß eines unmittelbar für ein anderes ist und doch beide inhaltlich gleich sind; diese Beziehung der Relata ist zugleich die Selbstbeziehung des Ganzen. In ihr sind beide Relata nur unselbständige Momente, die einbehalten bleiben in das Ganze dieser Beziehung des psychophysischen Selbstgefühls, in dem das Selbst sich erschlossen ist. – Anders als die holistische Gestimmtheit gilt das psychophysische Selbstgefühl aber nicht zugleich und in der gleichen Beziehungsqualität von der Umweltbeziehung des Selbst; vielmehr sind in ihm die Selbstbeziehung des psychophysisch sich erlebenden Selbst einerseits und seine Umweltbeziehung und damit seine Umwelt andererseits klar voneinander abgehoben. Zwar bleibt

---

[201] Verschiedene Phänomene organischer Empfindungen erläutert z.B. Allport, und zwar als Phänomene des Körpersinns, der für ihn Basis des Innewerdens des Selbst ist, freilich ohne Hervorhebung einer holistischen Bedeutung und noch ohne Erörterung der darin enthaltenen Art von Selbstbeziehung; vgl. *G.W. Allport: Werden der Persönlichkeit*. Mit einem Vorwort übersetzt von H. Bracken (zuerst: 1958). München 1974. 44ff (*ders.: Becoming*. New Haven 1955).

auch im psychophysischen Selbstgefühl das Selbst ein in seiner Umwelt Seiendes; aber in diesem Selbstgefühl unterscheidet es eindeutig sein unmittelbares Fürsichsein und seine Umweltbeziehung; das psychophysische Selbstgefühl ist kein beide ineinander setzendes Fluidum. – Die geschilderten Einwände treffen auf diese Art der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung ebensowenig zu wie auf die der holistischen Gestimmtheit; und die hier in Erwägung zu ziehenden Argumente gegen jene Einwände sind den dort dargelegten analog.

3. Die dritte Grundart thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung ist die intuitive wahrnehmungsmäßige oder auch imaginative Selbstgegebenheit. Darin ist das psychophysische Selbst sich entweder in aktuellen empirischen Anschauungen gegenwärtig und bewußt, oder es stellt sich in unwillkürlich erinnerten bzw. phantasierten Anschauungen durch die Einbildungskraft thematisch selbst vor. In beiden Fällen ist das Selbst sich thematisch, aber unmittelbar gegeben; und in beiden Fällen hebt es sich in dieser Selbstvorstellung nicht nur von der Umwelt ab, in der es sich doch zugleich befindet, wie es unmittelbar weiß, sondern setzt sich auch von sich als empirisch angeschautem oder imaginiertem Gegenüber zumindest in formal-intentionaler Weise ab. Inhaltlich kann das erlebende Selbst sich in dieser dritten Grundart thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung eines und dasselbe sein in den Relata des empirisch-aktuell oder imaginativ Anschauenden und Angeschauten; es kann aber auch in erster unmittelbarer Weise deren inhaltlicher Verschiedenheit innewerden.

Ein signifikantes Beispiel für intuitive wahrnehmungsmäßige Selbstgegebenheit ist das Hören der eigenen Stimme. Die Frage, die sonst mehrfach erörtert wird, lautet hier nicht, wie die Umwelt für uns beschaffen wäre, wenn wir nur über Gehörsinn verfügten; hier wird vielmehr nach der Beschaffenheit der intuitiven unmittelbaren Selbstbeziehung gefragt, wenn sie akustisch zustande kommt. Sieht man einmal von der Sprache ab, die über die sinnliche Unmittelbarkeit entschieden hinausgeht, so kann ein Mensch, der einen Ruf ausstößt oder einen Gesang anstimmt, darin unmittelbar seiner eigenen Stimme und damit partiell seiner selbst gewahr werden; er ist sich darin insofern unmittelbar gegenwärtig.[202] Doch steht er sich hierbei zugleich als wahrgenommener ge-

---

[202] Das Hören der eigenen sprachlich artikulierten Rede untersucht z.B. G.H. Mead; er sieht darin das Entstehen eines intersubjektiv vermittelten Selbstverständnisses, da das Ich sich hört, wie andere es hören, und dies internalisiert. – Allerdings gehen als Bedingungen der Möglichkeit solchem intersubjektiv vermittelten Sich-Hören sinnverleihende mentale Leistungen des Subjekts, ein sprachlich artikulierbares Sich-betroffen-Fühlen des Selbst und als Basis dafür eine thematisch-unmittelbare akustische Selbstbeziehung im Hören der eigenen Stimme schon voraus. Vgl. *G.H. Mead: Gesammelte Aufsätze*. Bd 2. Übersetzt von K. Laermann u.a. Frankfurt a.M. 1983. 107f. Vgl. zu dieser Frage *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Behavioristische, phänomenologische und idealistische

genüber. Dies wird besonders evident, wenn wir den Fall annehmen, daß er über seine eigene Stimme erschrickt; dann liegt in diesem unmittelbaren Seiner-selbst-Gewahrwerden zugleich ein unmittelbares Selbstdistanzierungserlebnis. Daran wird zugleich deutlich, daß solcher akustischen Selbstgegebenheit die – zu bewährende oder zu enttäuschende – Vorstellung eines bestimmten Selbst zugrunde liegt. – Ein Tier dagegen, das einen Schrei ausstößt, erlebt darin nicht eine unmittelbare akustische, evtl. sogar distanzierte Gegebenheit des Selbst; es verhält sich dabei vielmehr – bloß hingegeben an die Situation – wie die anderen Tiere, die ihn hören, und ergreift z.B. die Flucht.

Das Selbstverständnis des Selbst mag durch solche akustischen Erlebnisse außer in ganz seltenen Ausnahmesituationen nicht wesentlich tangiert sein, zumal da das Selbst seiner hierbei durchaus nur partiell inne wird. Gleichwohl zeigt sich damit eine bestimmte Weise von Selbstbeziehung. Diese ist thematisch und unmittelbar in der akustischen Selbstgegebenheit; die verlautbarende Stimme wird gleichzeitig als die eigene unmittelbar gehört. Die Relata in dieser Selbstwahrnehmung, das Verlautbarende und das Gehörte dieser einen und selben Stimme, sind dabei die Momente, in denen und deren Beziehung zueinander sich das Selbst in dem ganzen Vorgang akustischer Selbstgegebenheit auf sich bezieht. Das Selbst mag nun in dieser Selbstwahrnehmung die Relata inhaltlich als unmittelbar eines oder als in gewisser Hinsicht auch verschiedene erleben, in jedem Fall tut sich hier in einer ersten noch ganz empirisch-intuitiven Weise eine Distanz des Selbst zu sich, ein Sich-gegenüber-Stehen in der Selbstbeziehung auf. Solches Wahrnehmen seiner selbst als eines Gegenüber ist also nicht nur visuell begründet. Das wahrnehmungsmäßige Sich-gegenüber-Stehen bleibt hier freilich einbehalten in den Gesamtvorgang der thematisch unmittelbaren Selbstbeziehung als Sich-Äußern und Sich-Hören.

Auf visuellem Feld gibt es ein gleichartiges empirisch-intuitives Sich-Gewahren, etwa wenn sich jemand in einem Spiegel erblickt. Hierbei ist das Selbst sich in seinem Spiegelbild unmittelbar thematisch, aber zugleich als ein räumlich gespiegeltes Gegenüber gegeben, und es erkennt sich in der Regel unmittelbar darin wieder, d.h. es identifiziert den Anschauungs- und Bedeutungsgehalt, den die zweidimensionale Spiegelbildgestalt darstellt, mit dem eigenen des anschauenden Selbst, und erst dadurch stellt es sich selbst vor. Es erblickt dabei in dem Bild auch sein Blicken – ohne in eine unendliche Iteration zu geraten. Solche visuelle thematische Selbstbeziehung beeinflußt, ebenso wie die akustische, nur in Ausnahmefällen tiefgreifend das Selbstverständnis des Selbst, wie es geschehen kann, wenn es z.B. seine gegenwärtige Bildgestalt

---

Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986. 54f. Vgl. auch T. 1. Abschnitt II., S. 50.

unwillkürlich mit einem früheren signifikanten Bild von sich vergleicht.[203] – Tiere erkennen sich zumeist nicht in ihrem Spiegelbild; dies gelingt offensichtlich nur Individuen sehr hochentwickelter Arten wie etwa einem Schimpansen, der im Spiegel nicht nur einen anderen Artgenossen, sondern sich selbst, genauer: seinen Körper erblickt; aus seinem Verhalten läßt sich freilich nicht ersehen, daß er hierbei eine inhaltlich bestimmte Vorstellung eines Selbst, nämlich seines Selbst zugrunde legt, wie dies beim Menschen der Fall ist und wie es zu einer visuellen thematisch entwickelten Selbstbeziehung gehört. Gleichwohl kann man annehmen, daß es sich beim Sich-Erblicken eines hochentwikkelten Tieres um eine natürliche Vorform eines wahrnehmenden Selbstverständnisses handelt.[204]

Solches Sich-Wiedererkennen in seinem Bild, etwa in seinem Spiegelbild braucht sich nicht auf den ersten Blick einzustellen. Ernst Mach berichtet von Erlebnissen, in denen er Gesicht oder Gestalt eines unansehnlichen Mannes erblickt und erst darauf – wohl wenig erfreut – festgestellt habe, dies sei er selbst.[205] In der ersten unaufmerksamen oder zerstreuten Wahrnehmung war das Selbst noch latent, und erst die zweite Wahrnehmung war ausdrücklich selbstbewußt. Sie zeigt, daß hier über die bloße sinnliche Wahrnehmung hinaus eine Identifikation des sehenden Selbst mit dem in seinem Bilde dargestellten vorgenommen wird, und zwar auch dann, wenn man eine Distanz zu dem visuellen Bild erlebt. Solche Selbstdistanzierungserlebnisse verdeutlichen im visuellen ebenso wie im akustischen Sinnesfeld, daß das Angeschaute die Darstellung eines Gegenüber ist, mit dem sich das anschauende Selbst auch bei inhaltlicher Asymmetrie gleichwohl unmittelbar als dasselbe ansieht. Machs Beispiel, das das Gegenteil nahelegen sollte, zeigt vielmehr, daß trotz solcher Selbstdistanzierungserlebnisse eine visuelle Selbstidentifikation zustande

---

[203] Von deutlich höherer Komplexität, aber auf der Basis visueller thematisch-unmittelbarer Selbstgegebenheit ist die Selbstbeziehung, wenn einer der großen Maler im Selbstporträt sich in hoher Bedeutsamkeit erfaßt.

[204] Vgl. hierzu auch *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst.* Aus dem Englischen von F. Griese. München und Zürich 1993. 325f (*J.C. Eccles: Evolution of the Brain: Creation of the Self.* London und New York 1989). – Die postmoderne Meinung, Reflexion sei so etwas wie Selbstidentifikation über sein Spiegelbild, und diese gelinge nicht, erledigt sich schon vom vorauszusetzenden Phänomenbestand her offensichtlich von selbst (vgl. dazu z.B. *M. Frank: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.* 202f).

[205] Vgl. *E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (zuerst: 1886). 9. Aufl. Jena 1922. Nachdruck: Darmstadt 1985. S. 3 Anm. 1. – Diese Erzählung ist jüngst mehrfach herangezogen worden als Erweis für die Unsicherheit der Selbstbeziehung durch Beobachtungsprädikate. Man muß aber präzise zwischen Wahrnehmungsinhalten unterscheiden, in denen das Selbst noch latent ist, und solchen, in denen es seiner eigens intuitiv bewußt ist.

kommt, die keiner reflexiven, induktiven oder sonstigen syllogistischen Vermittlung bedarf, die also unmittelbar erfolgt. Das visuell sich wahrnehmende Selbst steht sich also selbst gegenüber, ob es sich nun inhaltlich mit seinem Gegenüber in unmittelbarer Einheit oder in Distanz erlebt; doch bleibt dies Sich-gegenüber-Stehen unmittelbar anschaulich und einbehalten in der Erlebnisganzheit des Sich-selbst-Sehens. Im visuellen Wahrnehmungsfeld wird dieses Sich-gegenüber-Stehen auch räumlich evident. – So findet hier, wie sich gezeigt hat, eine wahrnehmungsmäßige, zugleich identifikatorische Selbstbeziehung statt unter Relata, die einander nicht nur der Möglichkeit nach, sondern wirklich, obzwar unmittelbar gegenüberstehen und deren Beziehung aufeinander die Selbstbeziehung des Selbst in jenem Erlebnisganzen ausmacht, in dem sie als Momente einbehalten bleiben.

Die intuitive unmittelbare und thematische Selbstgegebenheit kann auch bloß imaginativ sein. Eine imaginative Weise von Selbstgegebenheit steht schon im Hintergrund etwa bei den geschilderten Selbstdistanzierungserlebnissen, weniger deutlich wohl auch bei den Erlebnissen unmittelbarer inhaltlicher Einheit der Relata in der akustischen oder visuellen Selbstbeziehung, nämlich wenn dabei jeweils ein unausdrückliches oder auch ausdrückliches Bewußtsein schon gewonnener Kenntnis des bestimmten Selbst von sich zu appräsentieren ist. Eine intuitive Selbstbeziehung kann aber auch ohne solche Selbstwahrnehmung als Ausgangspunkt rein imaginativ zustande kommen; dann tauchen z.B. unwillkürlich und nichtreflexiv in der Einbildungskraft schemenhafte Bilder des Betrachters von sich auf. Sie können in nicht bewußt hervorgerufenen, plötzlich aufsteigenden Erinnerungen oder in Erinnerungen, die sich eher zufällig an Wahrnehmungsinhalte knüpfen, gegeben sein wie z.B. Erinnerungen an eigene Jugenderlebnisse in Tagträumen bzw. an bestimmten, die Erinnerung fördernden Orten; sie können auch in unwillkürlichen Wünschen, wie man zukünftig sein will, ins Bewußtsein treten. – Die Struktur solcher imaginativen Selbstgegebenheit ist derjenigen der akustischen oder visuellen Selbstgegebenheit analog; auch hier ergibt sich ein wirkliches Sich-gegenüber-Stehen des Selbst in den aufeinander bezogenen Momenten dieser unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung sowie das Integriertsein der für sich unselbständigen Momente der Beziehung in die Vorstellungsganzheit der imaginativen Selbstgegebenheit, die nun nicht mehr auf aktueller Wahrnehmung, sondern auf unwillkürlich erinnernder oder vorentwerfender Phantasie beruht; hinzukommt, daß das sich in der Phantasie vergegenwärtigende Selbst sich nicht nur über inhaltliche, sondern auch über zeitliche Distanzen hinweg ganz unmittelbar mit sich identifiziert, d.h. als eines und dasselbe ansieht.[206] Hierfür wird die psychophysische Kontinuität des Erlebenden vorausgesetzt, damit aber auch ein

[206] Irrtumsanfällig ist die unmittelbare thematische Selbstbeziehung, die für ein Selbst unmittelbar introspektiv evident ist, im wesentlichen in der sprachlichen Äußerung; s.u. S. 191f.

ganz unmittelbares Erleben des Zeitverlaufs und noch verschwimmender Zeithorizonte, die noch nicht klar gegeneinander differenziert sind, sowie die unmittelbare Gewißheit, in dieser Kontinuität des Erlebens über verschiedene Phasen hinweg nicht ständig zu wechseln, sondern dasselbe psychophysische Selbst zu bleiben. Der Möglichkeit nach ist in diesen Bestimmungen eine eindeutige Differenzierung der Zeitmodi des selbstbewußten Erlebens sowie ein Wissen von der Identität des Selbst in verschiedenen Zeitabschnitten angelegt, die jedoch erst auf höherer Stufe der Selbstbeziehung eigens entwickelt werden können.

Zwar tritt in dieser intuitiven wahrnehmungsmäßigen oder imaginativen Selbstgegebenheit bereits ein unmittelbar-anschauliches Sich-gegenüber-Stehen der Relata innerhalb der Selbstbeziehung hervor, das in der imaginativen Selbstgegebenheit noch intensiviert wird um den sich eröffnenden Abstand des gegenwärtigen von dem imaginierten Selbst. Doch folgt die thematische unmittelbare Selbstbeziehung auch in dieser dritten Grundart nicht etwa dem Reflexionsmodell, da sie unmittelbar-anschaulich bleibt; sie folgt auch nicht dem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung, weil die unterschiedenen Relata, selbst wenn sie zeitlich und inhaltlich divergieren, keine je eigenständigen, wiewohl korrelativen, ausdrücklich fixierten Bedeutungsinstanzen sind, wie dies bei der Subjekt-Objekt-Beziehung der Fall ist, sondern weil sie unselbständige anschauliche Momente bleiben, die einbehalten sind in der Erlebnisganzheit der intuitiven wahrnehmungsmäßigen oder imaginativen Selbstbeziehung. Der Iterations- oder Zirkeleinwand findet daher auch hier keinen Anhaltspunkt. Gegenüber den anderen Einwänden gegen eine Subjektivitätstheorie gelten analoge Argumente, wie sie bei der ersten Grundart der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung, der holistischen Gestimmtheit, erörtert wurden.

Die drei geschilderten Grundarten der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung weisen in der dargelegten Anordnung strukturell eine zunehmende Differenzierung des Selbstverhältnisses auf. In der holistischen Gestimmtheit ist es als in sich einiges und nur in der Theorie differenziertes Selbstverhältnis inhaltlich noch eins mit der Umweltbeziehung; im psychophysischen Selbstgefühl wird es von der Umweltbeziehung klar abgehoben, ist selbst aber unmittelbare Einheit des psychophysisch fühlenden und gefühlten Selbst, die nur in der Theorie als Relata unterschieden werden. In der intuitiven wahrnehmungsmäßigen oder imaginativen Selbstbeziehung etabliert sich ein erstes unmittelbar-anschauliches Sich-gegenüber-Stehen, das freilich in die Erlebnisganzheit jener Grundart thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung eingebunden bleibt.

Auf Phänomene der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung ist – in der Regel mit impliziter, z.T. auch expliziter Kritik am Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung oder auch am Reflexionsmodell – schon von Dilthey, Sartre oder Russell, insbesondere aber vom frühen Heidegger hingewiesen worden. Für Dilthey gibt es vor aller Reflexion auf sich und vor

aller Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung, Selbstbeziehungsweisen, die er kritisch betrachtet, das ursprüngliche, unmittelbare Seiner-inne-Sein im Erlebnis. Selbstbeziehungsstrukturen etwa der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung und ihrer Arten, wie sie sich in solchem Seiner-inne-Sein nahelegen, werden von Dilthey allerdings nicht näher untersucht; ferner bleibt unerörtert, daß Selbstbewußtsein darin nicht aufgeht, daß zu ihm auch Synthesis-, Deutungs- und Identifikationsleistungen gehören, die zu komplexeren Selbstbeziehungsweisen führen.[207] – In ähnlicher Weise war Russell, bevor er sich James' Theorie des neutralen Monismus zuwandte, der Auffassung, es gebe eine vorreflexive unmittelbare Bekanntschaft und Vertrautheit mit eigenen Bewußtseinsinhalten und also mit dem Ich, die aber keine ausdrückliche Erkenntnis des eigenen Selbstbewußtseins sei.[208] Dieser Position entspricht, wie oben gezeigt wurde, diejenige Sartres über die ursprüngliche Selbstgegenwärtigkeit des Bewußtseins. Doch wird in diesen Versuchen weder eine solche Art der Selbstbeziehung näher bestimmt noch zu einer Theorie des Selbst in detaillierte Beziehung gebracht.

Am ausführlichsten beschreibt Heidegger in *Sein und Zeit* die Befindlichkeit des Selbst, nämlich des Daseins, die Stimmungen zugrunde liegt, und insbesondere die Grundbefindlichkeit des Daseins, in der es vor aller Reflexion und Subjekt-Objekt-Beziehung ursprünglich seiner inne ist und "vor" sich gebracht wird. Solche Grundbefindlichkeit ist für Heidegger, was inhaltlich oft und m.E. zu Recht kritisiert wurde, die Angst.[209] Heidegger unterscheidet – in Anknüpfung an Kierkegaard – die Angst als Grundbefindlichkeit von der Furcht; Furcht bezieht sich intentional immer auf bestimmte innerweltliche Ereignisse

---

[207] Vgl. z.B. *W. Dilthey: Gesammelte Werke*. Bd XIX. 158ff, VII, 27ff, auch 139 u.ö. Vgl. dazu *K. Cramer: 'Erlebnis'*. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hrsg. von H.-G. Gadamer. Hegel-Studien. Beiheft 11. Stuttgart 1974. Bes. 590f; *E. Düsing: Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie*. Diss. Köln 1977. 89ff; *A. Haardt: Vom Selbstbewußtsein zum Leben*. In: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), bes. 296ff. Vgl. auch oben T. 1. Abschn. I. Anm. 25.

[208] Vgl. z.B. *B. Russell: The Problems of Philosophy* (zuerst 1912). Nachdruck: London 1957. 50ff. Zu Sartre vgl. oben T. 1. Abschn. I. Vgl. auch *D. Henrich: Selbstbewußtsein*. In: *Hermeneutik und Dialektik*. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Tübingen 1970. Bd 1. 270ff. – Phänomenreiche, produktive Untersuchungen zu bewußten Erlebnissen der unmittelbaren Vertrautheit mit sich in "primär-subjektiven" Zuständen oder in einfacher Selbstgegenwärtigkeit, ohne sich damit etwa gegen die Möglichkeit einer Selbstbewußtseinstheorie zu wenden, hat H. Schmitz durchgeführt; vgl. z.B. *H. Schmitz: Selbstbewußtsein und Selbsterfahrung*. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie 1. 1993. 104-121.

[209] Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit* (zuerst 1927). 8. Aufl. Tübingen 1957. 184-191, 265f. Vgl. auch *ders.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vorlesung Sommersemester 1925. In: *M. Heidegger: Gesamtausgabe*. Abt. II. Bd 20. Frankfurt a.M. 1979. 391-406.

oder Gegebenheiten; Angst dagegen hat kein innerweltliches intentionales Korrelat. In der Angst werden dem Dasein nach Heidegger vielmehr alle Beziehungen zu Innerweltlichem nichtig; sie versinken ins Nichts. Gerade deshalb aber wird das Dasein durch die Angst rein vor sich selbst gebracht; es erfährt sich darin selbst als endliches und nichtiges. Das Selbst oder das Dasein ist damit, allgemein betrachtet, als grundlegend gestimmtes nicht nur horizonthaft und unthematisch, sondern unmittelbar thematisch seiner inne und so auf sich selbst bezogen. Diese Grundbefindlichkeit ist daher eine bestimmte Art von Selbstbeziehung, die dem Dasein als konkreter Subjektivität zukommt.[210] Diese Selbstbeziehung folgt weder dem Reflexionsmodell noch dem Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung. Heidegger hat hiermit, auch wenn er dies nicht eigens hervorhebt, erneut ein nicht-traditionelles Selbstbewußtseinsmodell vor Augen. Anders als oben hinsichtlich der Grundgestimmtheit dargelegt, isoliert Heidegger die Grundbefindlichkeit der Angst gegenüber der Umweltbeziehung; doch ist eine Grundgestimmtheit stets holistisch und impliziert die Gestimmtheit auch der Umweltbeziehung des Selbst. Ferner bestimmt Heidegger nicht näher die Struktur dieser Selbstbeziehung und untersucht nicht die inneren Zusammenhänge der Selbstbewußtseinsmodelle des phänomenologischen Horizontmodells und des Modells der thematischen Unmittelbarkeit von Selbstbeziehung und ihrer Grundarten.

Dies sind signifikante Beispiele für schon in früheren philosophischen Theorien gelieferte Deskriptionen von Phänomenen, die zum Modell der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung gehören. Solche Phänomendeskriptionen können bestätigen, daß Selbstbeziehung dieses Typs offensichtlich wirklich ist; sie zeigen freilich nicht deren strukturelle Möglichkeit etwa gegenüber kritischen Einwänden auf.[211] Vor allem aber bleibt der mit jenen Deskriptionen verbundene Versuch, aufgrund der Phänomene thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung höhere und komplexere Selbstbeziehungsarten wie z.B. das Reflexionsmodell zurückzuweisen, ohne ausreichende Argumente. Aus der Anerkennung der Wirklichkeit und strukturellen Möglichkeit des phänomenologischen Horizontmodells und des Modells thematischer Unmittelbarkeit der Selbstbeziehung in ihren Grundarten folgt keineswegs, daß komplexere und auch intellektuell höherentwickelte Selbstbewußtseinsmodelle unmöglich wären. Sie gilt es vielmehr nun in ihrer Möglichkeit und in ihrer realen Bedeutung – unter Berücksichtigung der verschiedenen Typen von Einwänden – eigens

---

[210] Zur Interpretation von Heideggers Analytik des Daseins als Theorie konkreter Subjektivität mag u.a. verwiesen werden auf die Darlegung des Verf.s: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. Bes. 104ff, 116ff.

[211] Die Einwände wurden generell in Teil 1 erörtert und hier bei jeder der drei Arten der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung kurz erwähnt; vgl. bes. oben T. 2. Abschn. II. S. 153.

darzulegen; ferner soll den höherentwickelten Selbstbewußtseinsmodellen ebenso wie den bisher schon explizierten unmittelbarer thematischer oder auch nur horizonthafter Selbstbeziehung jeweils ihre systematische Stelle im Gesamtaufbau eines hochkomplexen integrativen Entwicklungsmodells von Selbstbewußtsein angewiesen werden.

III. Das Modell partieller Selbstidentifikation

Während die bisher dargelegten Selbstbewußtseinsmodelle und ihre Varianten im wesentlichen auch vorsprachlich zustande kommen können, setzen die folgenden Selbstbewußtseinsmodelle Sprache als Basis voraus. Sie enthalten deutlich höhere Differenzierungen und komplexere Relationen und Relationsbedingungen innerhalb der Gesamtstruktur der Selbstbeziehung als die bisherigen Weisen von Selbstbeziehung. Zunächst sei hier nur dieser Aspekt der Sprache umrissen; denn die Sprache erweitert und differenziert nicht nur in herausragendem Maße Umwelterfahrungen, sondern ebensosehr Selbstbeziehungsweisen. Sie stellt eine entscheidende Steigerung der Möglichkeiten des Selbst dar.

Sprache ist zum einen ein offenes System lautlicher Zeichen und ihrer regelgeleiteten variablen Relationen; diese Zeichen und ihre Relationen tragen jeweils selbständige bzw. unselbständige Bedeutung und ermöglichen in ihrer Kombination das Erfassen, Mitteilen und Festhalten auch komplexer Bedeutungen und Beziehungen. Die Verwendung verlautbarender Sprache findet in der Rede durch Sprecher und deren Sprechhandlungen statt. Hierin ist normalerweise Selbstbewußtsein des jeweiligen Sprechers impliziert; solches Selbstbewußtsein kann jedoch auf ganz verschiedenen Stufen entwickelt sein, Sprache und speziell deren gesprochene Verwendung begründet daher kein bestimmtes Selbstbewußtseinsmodell.[212] – Sprache kann zum anderen ein in der Regel visuelles, nämlich schriftliches Zeichensystem von der gleichen Art, wie oben beschrieben, sein; hierbei sind die Schriftzeichen zumeist mehr oder weniger eindeutige Zeichen für gesprochene Sprache.[213] Durch schriftliche Fixierung löst sich die sprachliche Äußerung vom Sprecher ab; durch sie wird auch das Regelsystem der Sprache über große zeitliche und räumliche Distanzen hinweg fixiert und institutionalisiert, aber doch nicht gänzlich von ihrer Basis, von der Rede und vom Sprecher abgetrennt.

Diese Bestimmungen gehören in den Kontext der Auffassung, daß Sprache wesentlich geschichtlich, nämlich als Sprachentwicklung in ihren Stadien und

---

212 G.H. Mead hatte versucht, im sprachlichen inneren Dialog ein anfängliches Sichzusichverhalten aufzuzeigen; doch ist darin Selbstbeziehung schon vorausgesetzt; vgl. oben T. 1. Abschnitt II. Anm. 52.

213 Hierzu sei – entgegen manchen postmodernen Verwirrungen – verwiesen etwa auf die Auffassung Hegels in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 3. Aufl. Heidelberg 1830. § 459 Anm., s. *Gesammelte Werke*. Bd 20. Hamburg 1992. 454f. Hegel macht auch auf die andere – ursprünglich bildliche – Orientierung der alten Hieroglyphenschrift aufmerksam.

nicht statisch – wie es etwa in der Regel in der analytischen Philosophie geschieht – betrachtet werden muß; schon Sprache als bloße Rede und Sprache als Schrift gehören unterschiedlichen Entwicklungsstadien an. Die realgeschichtliche Entstehung aber von menschlicher Sprache, sei es bereits beim Homo habilis, sei es beim Homo erectus oder erst beim Homo sapiens, wie ganz verschieden angenommen wird, dürfte schwerlich zuverlässig eruierbar sein[214]. Physiologische Voraussetzung für die Entstehung der Sprache ist – abgesehen von einer offenbar die Bildung von Vokalen begünstigenden Entwicklung eines großen Supralaryngealraums (eines großen Rachenraumes oberhalb des Kehlkopfes), über den z.B. Affen nicht in gleicher Weise verfügen, – wesentlich die spezifisch menschliche Entwicklung des Gehirns, dessen Lateralisation und die Bildung insbesondere des Brocaschen und des Wernickeschen Sprachzentrums zur physischen Artikulation von Rede und zur Konstitution des inhaltlichen Sinns und des Zusammenhangs von Sätzen; das Wernickesche Sprachzentrum kann dabei vorzugsweise als die physiologische Grundlage der empirischen Einheit der Apperzeption angesehen werden. – Da nun eine realgeschichtliche stichhaltige Rekonstruktion der Sprachentstehung aufgrund der spärlichen uns zur Verfügung stehenden Zeugnisse kaum gelingen kann, hat man eine ontogenetische versucht mit dem Vergleich des Erlernens des Gebrauchs von Zeichen und Zeichenkombinationen sowie ihrer Bedeutungen bei Schimpansen und menschlichen Kleinkindern. Schimpansen erlernen durch Menschen Zeichengebrauch und rudimentäre Zeichenkombinationen in rein pragmatischen Zusammenhängen, z.B. bei der Bitte um Futter, dem Wunsch nach Zuwendung und dgl.; sie erlernen vermutlich keine Syntax, d.h. keine regelgeleiteten variablen Relationen und deren unselbständige Bedeutungen, die zu komplexeren Zusammenhängen gehören, ferner auch keine Aussagen, so daß ihnen schon die Deskriptionsebene der Sprache verschlossen bleibt, und sie geben, wie es scheint, ihre erlernten Kenntnisse nicht an ihren eigenen Nachwuchs weiter.[215] Alles dies aber gehört zur menschlichen Sprache und zu

---

[214] Vgl. z.B. *J.C. Eccles: Das Rätsel Mensch*. Gifford Lectures 1977-78. Aus dem Englischen übersetzt von K. Ferreira. München 1982. Bes. 102, auch 93f; später nimmt Eccles eine stufenweise Evolution der Sprache seit den Hominiden an, vgl. *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst*. Aus dem Englischen übersetzt von F. Griese. 2. Aufl. München und Zürich 1993. 161ff. Hierbei werden die durch Popper ergänzten Sprachstufen Bühlers (1. expressive Funktion, 2. Signalfunktion, 3. deskriptive Funktion, 4. argumentative Funktion) kühn in eine zeitlich-evolutive Entwicklung gesetzt. Vgl. auch oben Anm.176. – Zum Folgenden vgl. den kurzen Bericht über die Forschungsdiskussion bei *M. Brandt: Gehirn und Sprache*. Fossile Zeugnisse zum Ursprung des Menschen. Berlin 1992. 61ff.

[215] Vgl. hierzu die Berichte z.B. in *J.C. Eccles: Die Evolution des Gehirns*. 133ff, 141ff, auch in *J.C. Eccles/ D.N. Robinson: Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist*. Aus dem Englischen übersetzt von A. und P. Löns. 2. Aufl. Mün-

menschlichem, sprachlichem Verhalten, und es basiert offensichtlich auf der wesentlich höheren Kapazität des menschlichen Gehirns mit dessen asymmetrischer Lateralisierung und insbesondere mit der spezifisch menschlichen Ausbildung von Sprachzentren in der dominanten, normalerweise in der linken Hemisphäre. Die Phasen der Sprachentstehung sind freilich auch auf diese Weise nicht rekonstruierbar. – Die Sprachentwicklung von einfachen menschlichen Sprachen zu hochentwickelten Kultursprachen fällt dagegen in frühgeschichtliche und in uns bekannte historische Zeit; und dieser Prozeß ist augenscheinlich nicht abgeschlossen. Er besteht, ganz generell betrachtet, wesentlich in einer Vergrößerung und Vervielfältigung des Wortschatzes, in der Differenzierung bzw. Systematisierung von Syntax und Grammatik, wodurch auch der Ausdruck von komplexeren Relationen und von deren Bedeutungen möglich wird, und in der Vereinfachung des Ausdrucks und seiner Bedeutung für Vergleichbares, wodurch sich abstrakte selbständige oder unselbständige Bedeutungen ergeben.

In solcher einfachen oder höherentwickelten Sprache gründen die folgenden Selbstbewußtseinsmodelle von unterschiedlichen Komplexitätsgraden. Basis ist hierbei nicht die äußere Zeichenverwendung, sondern das durch sprachliche Zeichen und Zeichenkombinationen ermöglichte wohlbestimmte Ergreifen und Festhalten von komplexeren selbständigen sowie unselbständigen, nämlich relationalen Bedeutungen. Selbstbeziehungsweisen, die sich nicht unmittelbar durch Gestimmtheit, Selbstgefühl oder durch Intuition bzw. Imagination ergeben, sondern die nur aufgrund von bewußten, sinnhaften Synthesisleistungen zustande kommen, setzen solche in der Sprache als Basis realisierten, oftmals komplexeren selbständigen bzw. relationalen Bedeutungen voraus. Sie sind nur auf dieser Basis möglich, was nicht heißt, daß sie sich notwendig kausal daraus ergeben.

Unter den komplexeren Selbstbewußtseinsmodellen ist nun das erste und einfachste auf dieser neuen Ebene, die im angegebenen Sinne Sprache voraussetzt, dasjenige der partiellen Selbstidentifikation. Nach diesem Modell von Selbstbeziehung schreibt ein Selbst sich eine bestimmte dauerhafte Eigenschaft oder Fähigkeit zu und weiß dadurch in spezifischer Weise von sich. Diese Art von Selbstbeziehung kommt nur unter Ablösung vom bestimmten Erleben zustande, in dem es bisher seiner unmittelbar inne und gewärtig war; nun wird eine Eigenschaft oder Fähigkeit aus vielen Erlebnissen gewonnen, als sie überdauernde, auch von ihnen abtrennbare, identische Bedeutung festgehalten, und diese schreibt das Selbst sich zu, so daß es sich darin auf sich selbst als bestimmtes bezieht. Die partielle Selbstidentifikation kommt also, was strukturell unten noch näher zu charakterisieren ist, vermittels solcher Selbstzuschreibung zustande. – Die Bedeutung der zugeschriebenen Eigenschaft oder Fähigkeit

---

chen 1986. 147ff, ebenso in *H. Hörmann: Meinen und Verstehen.* Grundzüge einer psychologischen Semantik. Frankfurt a.M. 1978. 339ff.

und der Bedeutungsgehalt dieser Selbstbeziehung sind durch ein sprachliches Bedeutungssystem umgrenzt; sie lassen sich durch sprachliche Zeichen äußerlich ausdrücken und im wesentlichen dadurch auch innerlich in Vorstellungen dauerhaft bewahren. Es soll sich im Folgenden freilich ebenso zeigen, daß dies Selbstbewußtseinsmodell der partiellen Selbstidentifikation, auch wenn es von unmittelbaren Erlebnissen der Selbstgegenwärtigkeit, wie sie oben geschildert wurden, ablösbar ist, zuletzt doch auf ihnen beruht; entscheidend für den Konnex dieser ersten Grundart komplexerer Selbstbeziehung mit dem vorangehenden Modell thematischer Unmittelbarkeit der Selbstbeziehung ist somit, daß der partiellen Selbstidentifikation immer in irgendeiner Weise Erlebnisse unmittelbaren thematischen Seiner-inne-Seins des Selbst als Basis zugrunde liegen.

Die Komplexität der partiellen Selbstidentifikation zeigt sich gegenüber den Weisen der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung auch darin, daß zu ihr vier unterschiedliche grundlegende Konstitutionshandlungen als Momente erforderlich sind: 1. die Synthesis verschiedener Erlebnisse, 2. die Konstitution der Identität des Selbst in den verschiedenen Erlebnissen, 3. das spezifische Wissen des Selbst von sich in der Selbstzuschreibung einer Bestimmtheit, nämlich einer Eigenschaft oder Fähigkeit, 4. die intersubjektive Mitkonstitution dieser Selbstzuschreibung.

1. Wenn ein Selbst sich eine Eigenschaft oder Fähigkeit zuschreibt und so eine partielle Selbstidentifikation zustande bringt, wenn z.B. ein Selbst von sich sagt: "Ich bin ein Melancholiker" oder aber: "ich bin ein guter Bergsteiger", so ist dazu als erste Bedingung die Synthesis verschiedener inhaltlich bestimmter Erlebnisse erforderlich. Die Erlebnisse und ihre bestimmten Inhalte fügen sich offensichtlich nicht von sich aus an- und ineinander, als besäße jedes Erlebnis mit seinem spezifischen Inhalt notwendig einen relationalen Charakter; sie verhaken sich nicht von selbst ineinander; vielmehr muß unter ihnen eine Verbindung hergestellt werden, wenn sie in bestimmte Zusammenhänge gelangen sollen, und zwar durch das Selbst. – Von einer aktiven, als eigene Leistung des Selbst bewußten Synthesis kann man nun wie etwa Husserl eine sogenannte "passive" Synthesis unterscheiden, durch die z.B. ein in Wahrnehmungen vorgegebenes Mannigfaltiges mehr oder weniger unwillkürlich – etwa in wechselnden Perspektiven und Horizonten und unter Vereinbarung der Gegebenheiten auf verschiedenen Sinnesfeldern – zu einem räumlichen beweglichen Wahrnehmungsbild zusammengefügt wird;[216] in ähnlicher Weise "passiv"

[216] Der synthetische Charakter des Wahrnehmungsprozesses wird in den gehirnphysiologischen Untersuchungen besonders deutlich; in ihnen werden zahlreiche neuronale Vorgänge und deren Koordination beschrieben, die zur Zusammensetzung eines Wahrnehmungsbildes erforderlich sind. Hinzukommt das erstaunliche Phänomen der Zurückdatierung; der Wahrnehmende macht die Zeitspanne seines Wahrnehmungsprozesses vom Sinnesreiz bis zur Bildung des Wahrnehmungsbildes praktisch rückgängig und datiert das Wahrgenommene unwillkürlich um

ist auch die Synthesis des bloß formalen An- oder Ineinanderfügens der Erlebnisse im Erlebnisablauf, selbst wenn im aktuellen Erleben dabei verschiedene Erlebniszeitmodi unmittelbar ineinander verschränkt sind; doch müssen auch solche "passiven" Synthesen, freilich nicht als eigene bewußte Leistungen, vom Erlebenden vollbracht werden; sie liegen nicht im vorgegebenen Mannigfaltigen als solchen.

Die aktive Synthesis dagegen ist eine eigene Leistung des Selbst, die diesem als seine Tätigkeit in unterschiedlichen Graden der Intensität auch bewußt und gegenwärtig ist. Sie kann offensichtlich von zweifacher Art sein. Zum einen kann sie komponierende Synthesis sein, die kontinuierlich sich aneinanderreihende Erlebnisse und Erlebnisinhalte konstruktiv oder rekonstruktiv zur anschaulichen Vorstellung eines Ganzen vereinigt, z.B. wenn jemand eine Wohnung besichtigt und die verschiedenen, in kontinuierlicher Folge betrachteten Räume zum Ganzen des Wohnungsgrundrisses rekonstruktiv zusammenzufügen sucht. In bezug auf das Selbst bringt sie den vielfältigen Erlebnisablauf zur Vorstellung eines in sich geeinten, aber offenen, zunächst noch kaum in sich differenzierten Ganzen. Sie kann zum anderen selektive Synthesis sein, die aus der Fülle der Erlebnisinhalte im Erlebnisablauf einzelne bestimmte aussondert und eigens zusammenstellt, etwa wenn jemand aus seinem Tageslauf die unterschiedlichen Phasen des Italienisch-Lernens herausgreift und zusammenstellt. Die für eine Selbstzuschreibung erforderliche aktive Synthesis von Erlebnisinhalten ist insbesondere von dieser selektiven Art. Generelle Voraussetzungen sind hierfür die "passiven" Synthesen, wie sie skizziert wurden, die etwa Wahrnehmungsbildern bzw. bloß subjektiven Vorstellungsbildern oder aber formalen Erlebnisabläufen gelten, sowie die komponierende Synthesis, die solche Erlebnisabläufe zur Vorstellung eines offenen Ganzen zusammenfügt. Aus einer Vielfalt von im Bewußtseinsstrom ablaufenden, manchmal sich überlagernden oder überlappenden Erlebnissen und deren zusammengefaßten Inhalten werden nun in aktiver, selektiver Synthesis bestimmte Erlebnisinhalte aussortiert und dann eigens zusammengefügt. Ein Melancholiker erlebt auch andere Stimmungen; ein Bergsteiger geht vielfach auch anderen Tätigkeiten nach. So sind die Erlebnisse und Erlebnisinhalte, die für eine Selbstzuschreibung und das darin implizierte Selbstverständnis selektiv synthetisiert werden, durchaus in andere Erlebnisabläufe eingelagert und untereinander diskontinuierlich. Gerade das Selbstverständnis, durch das ein Selbst sich als bestimmtes versteht,

---

etwa diese Zeitspanne zurück. – Diese Differenzierungen fallen hier unter den Sammelnamen der "passiven", nämlich unwillkürlichen oder unbewußten Synthesis. Zu den gehirnphysiologischen Beschreibungen (ohne daß notwendig die Deutung übernommen werden muß) vgl. *K.R. Popper* und *J.C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn*. Übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982. 309-335 (*Popper/Eccles: The Self and Its Brain*. Heidelberg/London usw. 1977), ebenso *J.C. Eccles: Das Rätsel Mensch*. Die Gifford Lectures. Übersetzt von K. Ferreira. München 1982. 220f.

beruht auf solchen diskontinuierlichen Erlebnissen, die eigens aktiv synthetisiert werden müssen.

Die Erlebnisinhalte, die solcher selektiven Synthesis vor- und zugrundeliegen und die selbst in "passiven" Synthesen etwa zu anschaulichen Bildern und formaliter zu Erlebnisabläufen zusammengefügt werden, müssen als letzte Basis eine thematische unmittelbare Selbstbeziehung implizieren, wenn die selektive Synthesis Vorstellungsinhalte zusammenfügen soll, die zu Bestimmungen des Selbst tauglich sind. Wenn also etwa das Selbst von sich sagt: "Ich bin ein Melancholiker", so liegen zahlreiche Erlebnisse zugrunde, die von der Grundgestimmtheit der Schwermut durchzogen sind. Wenn es von sich sagt: "Ich bin ein guter Bergsteiger", so liegen viele Bewährungserlebnisse von psychophysischem Selbstgefühl zugrunde. Ferner mag jemand wie etwa Ernst Mach, nachdem er, wie er erzählt, seinen ersten unkonzentrierten Blick korrigiert und sich doch im Spiegel wiedererkannt hat, von sich sagen: "Ich bin ein alter grauer Mann"; zugrunde liegen hierbei neben diesem Wiedererkennen seiner selbst im Spiegel viele vergleichbare Erlebnisse von Selbstanblicken, d.h. Erlebnisse von intuitiver unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung. Ähnliches gilt schließlich, wenn imaginative thematische Selbstbeziehungserlebnisse zugrunde liegen, also etwa wenn jemand sich immer wieder dabei ertappt, wie er unwillkürlich seinen Erinnerungen nachhängt, so daß er von sich sagt: "Ich bin ein Epimetheus". In allen diesen Fällen enthalten die zugrunde liegenden Erlebnisse eine Art von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung; sie selbst sind im Erlebnisablauf untereinander diskontinuierlich, so daß sie nur durch eine aktive selektive Synthesis zusammengeführt werden können als Basis für eine der geschilderten Selbstzuschreibungen.Nun gibt es zahlreiche Selbstzuschreibungen, bei denen es keineswegs so offenkundig ist wie in den bisherigen Beispielen, daß sie auf Erlebnisse von unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung rekurrieren. Wenn jemand etwa von sich sagt: "ich bin Sportlehrer", so ist das Prädikat bereits von komplexerer Natur als die bisherigen; allerdings ist noch relativ leicht erkennbar, daß er als Sportlehrer eigene Sportübungen in seiner Gegenwart oder Vergangenheit zugrunde zu legen hat, in denen unmittelbares psychophysisches Selbstgefühl enthalten ist. Deutlich schwieriger ist es z.B. bei der Selbstzuschreibung: "ich bin Kenner der englischen Romantik", solche Erlebnisse thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung als einfache Basis auszumachen. Doch liegen hier den eindeutig höherstufigen kulturellen Leistungen des Erlernens der englischen Sprache und der Lektüre, des Verstehens und Vergleichens der Texte romantischer englischer Literatur teils Anstrengungen zugrunde, die auch psychophysisches Selbstgefühl implizieren, teils Stimmungen und Gestimmtheiten wie solche der Faszination und der Freude, die, wenn sie eigens erlebt werden ebenso wie etwa eine sie grundierende positive Grundgestimmtheit, unmittelbar gestimmte Selbstgegenwärtigkeit enthalten. In vergleichbarer Weise dürften auch anderen Selbstzuschreibungen, in denen das

Selbst sich komplexere Eigenschaften oder Fähigkeiten attestiert, letztlich Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung zugrunde liegen.

2. Wenn somit Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung die Basis für Selbstzuschreibungen darstellen, erhebt sich die Frage, inwiefern solche Selbstzuschreibungen denn überhaupt zu einem neuen Selbstbewußtseinsmodell, zu demjenigen der partiellen Selbstidentifikation führen. Dies zeigt sich nun vor allem in der Betrachtung des zweiten Erfordernisses solcher partiellen Selbstidentifikation, der Konstitution der Identität des Selbst in diesen verschiedenen Erlebnissen. Die selektive Synthesis solcher diskontinuierlichen Erlebnisse ermöglicht nur dann eine Selbstzuschreibung und mit ihr eine partielle Selbstidentifikation, wenn das Selbst sich in ihnen als eines und dasselbe weiß. – Hierzu dient zum einen als Basis das noch ganz unmittelbare Bewußtsein, im kontinuierlichen Erlebnisablauf, der sich nach den Formen der Erlebniszeit richtet, ein und dasselbe leiblich-psychisch erlebende Selbst zu sein und nicht ständig zu wechseln.[217] Schon höhere Tiere scheinen sich im Sich-Bewegen und Sich-Orientieren in verschiedenen Phasen sowie bei allen habituellen körperlichen Leistungen so zu verhalten, als sei ihnen zumindest in relativ stabilen Umständen rudimentär und unthematisch gegenwärtig, daß sie dabei jeweils ihren Organismus beibehalten. Zu solchem unmittelbaren Bewußtsein des Sich-gleich-Bleibens sind, wie wir originär von uns selbst wissen, Leistungen des Gedächtnisses, eine "passive" Synthesis der Erlebnisse zu einem kontinuierlichen, unmittelbaren Erlebnisablauf und eine unmittelbare Selbstevidenz, ein und dasselbe und nicht von Erlebnis zu Erlebnis jeweils ein anderes leiblich-psychisches Wesen zu sein, grundsätzlich erforderlich. Ist diese unmittelbare Vorstellung der Selbigkeit des Erlebenden einmal habituell geworden, so bleibt sie auch bei Gedächtnisstörungen im wesentlichen erhalten. Es gibt also ein unmittelbares Bewußtsein des leiblich-seelischen Selbst, in den verschiedenen Erlebnissen des Erlebnisablaufs einer und derselbe zu sein. – Daraus geht hervor, daß schon ein psychophysisches Ich nicht mehr nur ein bloßes "Bündel" von Vorstellungen sein kann, wie Hume vermutet und noch Russell nahegelegt hatte. Daraus geht allerdings auch hervor, daß nicht jedes Bewußtsein des Selbst, eines und dasselbe in verschiedenen Erlebnissen zu sein, schon auf einer intellektuellen Leistung oder einer Verstandeshandlung beruht, wie etwa Kant und Neukantianer annahmen. Solche komplexeren Identifikationsleistungen werden hiermit zwar keineswegs geleugnet; das unmittelbare Bewußtsein des Sich-gleich-Bleibens, das an die Konstanz des leiblich-seelischen Erlebens geknüpft ist, bildet hierfür aber die natürliche Basis.

Zum anderen und vor allem ist auf dieser Basis zur Ermöglichung der Selbstzuschreibung und der partiellen Selbstidentifikation die aktive Konstitution eines Bewußtseins der Identität des Selbst auch in den diskontinuierlichen

---

[217] Vgl. hierzu oben T. 2. S. 141; zur Explikation der Strukturen der Erlebniszeit vgl. unten T. 2. S. 239f.

Erlebnissen erforderlich, die in den Erlebnisablauf eingelagert sind und die durch selektive Synthesis zusammengestellt werden. Solche Synthesis muß, wie gezeigt, eigens aktiv vom Selbst vollzogen werden. Über diese selektive Synthesis hinaus muß das Selbst nun in einem eigenen Actus seiner als eines identischen in diesen verschiedenen diskontinuierlichen Erlebnissen bewußt werden. Es muß dadurch die Gewißheit erlangen, daß es dasselbe erlebende Selbst in zeitlich durchaus distanten Erlebnissen ist, ohne daß es dabei detailliert die dazwischenliegenden andersartigen Erlebnisse und damit den ganzen kontinuierlichen Erlebnisablauf rekapituliert, was ins Unendliche gehen könnte, wenn der Betreffende sich noch an alle Einzelheiten und Nuancen erinnern wollte. Ferner muß das Selbst seiner als des identischen Acteurs in den verschiedenen Phasen der Ausübung der selektiven Synthesis bewußt werden.[218] Diese Leistungen sind also erforderlich, soll Selbstzuschreibung und partielle Selbstidentifikation möglich sein; durch sie wird eigens aktiv ein Bewußtsein der Identität des Selbst in diskontinuierlichen, durch selektive Synthesis zusammengeführten Erlebnissen und in den verschiedenen Phasen dieser Synthesis konstituiert. Zu solcher aktiven Identitätskonstitution durch das Selbst sind ganz offensichtlich höhere Tiere nicht in der Lage; sie ist spezifisch geistig, auch wenn es für sie, wie sich zeigte, eine physiologische Basis gibt.[219]

Die Konstitution des neuen Sinnes, den dieses Identitätsbewußtsein des Selbst darstellt und der nicht einfach in Erlebnissen schon vorliegt, hat ein Sich-Abheben vom unmittelbaren Erleben zur Voraussetzung. Man muß sich weder in der entsprechenden Gestimmtheit befinden, wenn man sich als Melancholiker bestimmt, noch etwa am Berg tätig sein, wenn man sich als guten Bergsteiger ansieht. Die Konstitution solchen Identitätsbewußtseins des Selbst kann also durchaus abgelöst von den entsprechenden, jeweils zugrunde gelegten Erlebnissen stattfinden. Dies ermöglicht zugleich die Verwendung von Eigenschaften oder Fähigkeiten als allgemeiner Prädikate in einer sprachlichen Artikulation derartiger Selbstzuschreibungen. Aus solcher Ablösung vom un-

---

[218] Diese Charakterisierungen weisen für das zweite Moment der Konstitution der partiellen Selbstidentifikation eines konkreten Selbst eine gewisse Ähnlichkeit mit Kants Charakterisierung der Konstitution des Sich-Denkens der allgemeinen transzendentalen Apperzeption auf, die spontan eine Synthesis vollzieht und sich der Identität ihrer selbst im Synthetisierten und im Synthesis-Vollzug bewußt ist; vgl. *I. Kant: Kritik der reinen Vernunft*. B 132f. Hierzu mag der Verweis erlaubt sein auf die Darlegung des Verf.s: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. Bes. 93ff. – Derartige Bestimmungen sind, wie sich in unserem Kontext zeigt, durchaus phänomenal ausweisbar am konkreten Selbst.

[219] Zu dieser physiologischen Basis gehört wesentlich ein gesunder Gehirnstoffwechsel, da Spaltung der Identität des Selbst, also Schizophrenie mit einer Störung des Gehirnstoffwechsels einhergeht.

mittelbaren Erleben, der positiv darüber hinausführenden Identitätskonstitution, und zwar mittels einer allgemeinen Eigenschaft oder Fähigkeit, und der semantischen Ebene sprachlicher Selbstzuschreibungen ersieht man die Konstitution einer neuen Sinndimension, die ihre physiologisch-psychologische Basis hat, aber kausal offensichtlich daraus nicht erklärt werden kann.

3. Die auf diese Weise konstituierte Identität des Selbst in den verschiedenen diskontinuierlichen Erlebnissen und Synthesisphasen ist aber nicht nur formal, wie es bisher scheinen konnte; sie ist nicht mit der Formel: A = A abzudecken; vielmehr muß sie als inhaltlich bestimmte Identität des Selbst mit sich begriffen werden. Darin liegt das dritte Konstituens der partiellen Selbstidentifikation. Die diskontinuierlichen Erlebnisse werden durch die selektive Synthesis jeweils nur unter einer leitenden inhaltlichen Hinsicht zusammengefügt; diese wird durch die ausgeführte Synthesis bestätigt oder auch modifiziert, so daß als Ergebnis solcher Synthesis das Selbst sich in seiner Identitätskonstitution eine inhaltlich bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit als ein allgemeines Prädikat zuschreibt.[220] Darin bezieht es sich in bestimmter Weise auf sich selbst, konstituiert eine inhaltlich spezifisch umgrenzte Identität seiner selbst in den verschiedenen Erlebnissen. Es fügt somit diskontinuierliche Erlebnisse durch selektive Synthesis unter einer inhaltlich bestimmten Perspektive zusammen und konstituiert darin – über das unmittelbare Bewußtsein hinaus, dasselbe psychophysisch erlebende Wesen im kontinuierlichen Erlebnisablauf zu sein – eigens spezifisch bestimmte Identität des Selbst, indem es sich eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit attestiert.[221] Da sich das Selbst hierbei aber nur

---

220 Die Prädikate solcher Selbstzuschreibungen können wertneutral oder positiv bzw. negativ werthaft sein. Wie sie, d.h. auch wie die negativ werthaften in ein "Persönlichkeitsbild" zu integrieren sind, kann sich erst bei der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung zeigen.

221 Chisholms Schwierigkeiten mit der sog. traditionellen propositionalen Theorie, nach der im Modus des Meinens, Vermutens und dgl. von Individuen derartige Selbstzuschreibungen vorgenommen werden, treten hier offensichtlich nicht auf. Chisholm meint, es gebe keine ein Selbst als Individuum identifizierenden Eigenschaften außer derjenigen der Identität mit sich, aber diese sei formal. Daher müsse eine Theorie, die zentral an ihr festhalte, aufgegeben werden. Abgesehen davon, daß es im hiesigen Kontext um Selbstbeziehung, nicht thematisch um für sich existierende Individuen geht, dürfte es Individuum-identifizierende, wesentliche Eigenschaften ohnehin nicht geben; Chisholm nahm dergleichen mit jener Theorie früher an, verzichtet später jedoch darauf. Wie schon Leibniz zeigte, sind die meisten Eigenschaften allgemein; und identifizierende relationale setzen die Kenntnis anderer Individuen oder individueller Gegebenheiten voraus. Ein Individuum ist vielmehr, wenn man Leibniz folgt, bestimmt durch die einmalige Synthesis aller seiner Eigenschaften und Fähigkeiten in einem vollständigen Begriff. Die Kenntnis eines solchen vollständigen Begriffs aber kann bei den allermeisten 'erste-Person'-Sätzen schwerlich vorausgesetzt werden, schon gar nicht bei der nur partiellen Selbstidentifikation. Chisholm nimmt später nur eine epistemische,

eine von mehreren möglichen Eigenschaften oder Fähigkeiten zuschreibt, bedeutet dies unmittelbar, daß solche Selbstidentifikation nur partiell sein kann.

Zweierlei ergibt sich hieraus. Zum einen ist die Selbstbeziehung in solcher partiellen Selbstidentifikation asymmetrisch; das sich mit sich identifizierende, vorstellende Selbst ist sich dessen unmittelbar, obzwar nicht explizit gewiß, daß es in der Eigenschaft oder Fähigkeit, die es sich als vorgestellte zuschreibt, keineswegs aufgeht, daß es also von einem darüber hinausschießenden, obzwar noch nicht näher bestimmten Bedeutungsgehalt ist. Dies wird weiter unten komplexere Selbstbewußtseinsmodelle ermöglichen. Zum anderen muß man sich vergegenwärtigen, daß in den diskontinuierlichen Erlebnissen, denen letztlich thematische unmittelbare Selbstbeziehung zugrunde liegt, nicht lediglich eine neutrale oder anonyme Gleichheit des Erlebenden von bestimmter, begrenzter inhaltlicher Bedeutung konstituiert wird, sondern eine eigene neue Sinndimension von Selbstbeziehung, ein neuer Selbstbeziehungstyp. In jenen synthetisierten Erlebnissen wird eine inhaltlich bestimmte Identität zustande gebracht, in der das Selbst sich auf neuer und höherer Ebene als bei der thema-

---

unmittelbar evidente Gewißheit des Ich von sich – ohne individuelle Wesenheit – in Selbstzuschreibungen an; hierbei bleibt die innere Struktur und der Selbstbeziehungstyp solcher Gewißheit unbestimmt (vgl. hierzu auch unten S. 185). D. Henrich weist in beiden Theorien Chisholms Zirkel der Selbstbeziehung nach, die demnach nicht erklärt werde. Auch eine ausdrückliche Hervorhebung dieser Gewißheit oder des Vermeinens des Selbst von sich und von dem ihm Zugeschriebenen qualifiziert die zugrundeliegende Selbstbeziehungsstruktur nicht, die damit nur in den Kontext des Reflexionsmodells gebracht wird. – Eines der zugrundeliegenden Probleme bei Chisholm scheint der Sinn der Selbstgewißheit zu sein, die dem Ich in Selbstzuschreibungen zukommt. Die Lösung ist m.E. zweistufig: Das Selbst schreibt sich eine Eigenschaft oder Fähigkeit zu und identifiziert sich in vermittelter Weise partiell damit, weiß in partieller Selbstidentifikation von sich, wie hier dargelegt wird. Zugrunde aber liegen Erlebnisse von unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung, hinsichtlich derer das Selbst keinen Zweifel hegt, daß sie seine eigenen und nicht diejenigen eines anderen sind;solche introspektiv gegebenen Erlebnisse sind freilich immer beschreibbar. So sind in Selbstzuschreibungen auch die Prädikatinhalte auf dieser Basis, obwohl sie logisch allgemein sind, immer die eigenen Eigenschaften oder Fähigkeiten des Selbst. Alles dies ist phänomenal ausgewiesen und argumentativ m.E. ohne Schwierigkeit. Vgl.: *R. Chisholm: Person and Object.* A metaphysical study. La Salle 1976. *Ders.: Die erste Person.* Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität. Übersetzt von D. Münch. Frankfurt a.M. 1992. Bes. 30ff, 50ff (*R. Chisholm: The First Person.* A Theory of Reference and Intentionality. Minneapolis 1981). Vgl. dazu kritisch *D. Henrich: Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein.* In: Grazer Philosophische Studien. 7/8 (1979), 77-99 (auch zu Chisholms früherer Auffassung) und *H.N. Castañeda: Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing.* In: Philosophical Perspectives I. *Metaphysics* (1987), 405-454, deutsche Fassung in: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins.* Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 335-390.

tischen unmittelbaren Selbstbeziehung auf sich bezieht; es stellt sich in vermittelter Weise, nämlich vermittels der Selbstzuschreibung einer bestimmten Eigenschaft oder Fähigkeit als spezifisch bestimmtes selbst vor und identifiziert sich darin partiell mit sich. So synthetisiert es z.B. diskontinuierliche Schwermutserlebnisse, die bereits thematische unmittelbare Selbstbeziehung des Selbst enthalten, schreibt sich, indem es sich darin als identisches konstituiert, Melancholie zu und identifiziert sich mit sich partiell, indem es sich als Melancholiker-Selbst ansieht.[222]

In solchen Selbstzuschreibungen ist vorausgesetzt, daß das allgemeine Prädikat, das jeweils eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Selbst ausdrückt, genuin intensionale Bedeutung hat, die auf die geschilderte Weise zustande kommt. Diese Bedeutung kann sich ursprünglich nicht erst aus der wechselseitigen äußeren oder extensionalen Eingrenzung von sprachlichen Verwendungsweisen ergeben, sondern liegt dieser schon zugrunde. Dem Bedeutungsgehalt z.B. des Selbstzuschreibungsprädikats: ‚Melancholiker' liegt eine selektive Synthesis von gewissen, eigenen Gestimmtheitserfahrungen zugrunde, auf deren Basis sich der bestimmte, identisch bleibende semantische Gehalt ergibt; und erst bei der Festlegung dieses Gehalts sind sprachliche Abgrenzungen von verwandten Bedeutungsfeldern möglich und notwendig, die in anderen Begriffen bzw. Prädikaten auf anderer Evidenzbasis ausgedrückt werden. Ein solches intensional-bedeutsames Prädikat mag – in der Wittgenstein und seinen Anhängern so mißfallenden Bildungssprache – aristotelisch als Eidos bezeichnet werden, freilich ohne die noch von Aristoteles, erst recht ohne die von Plato zugrunde gelegte ontologische Bedeutung. Ein solches Eidos ist dann ein genuin intensionaler, in sich bestimmter allgemeiner Bedeutungsgehalt, der in Aussagen die Position eines bestimmten Prädikats einnehmen kann und darin eine gewisse Invarianz der sprachlichen Verwendungsweise gewinnt.

Der unmittelbare anschauliche Charakter oder sinnliche Evidenzcharakter solcher intensionalen allgemeinen Bedeutung ist prägnant in Kants Konzeption des Schemas der Einbildungskraft[223] erfaßt, woran hier nur erinnert sei. Ein

---

[222] Gelegentlich schreibt man einem Selbst nur aufgrund eines einzigen wirklichen oder wirklich gewesenen Erlebnisses eine bestimmte Eigenschaft zu, was das Selbst auch in einer Selbstzuschreibung übernehmen kann; dies geschieht vor allem, wenn jenes Erlebnis eine moralisch verwerfliche Tat ist oder war, so daß man den Täter – und evtl. auch er sich selbst – z.B. als Lügner, als Betrüger, als Mörder ansieht. Dahinter steht wohl die Auffassung, der Täter könne seine Tat wiederholen; dabei wird eine Synthesis diskontinuierlicher möglicher Erlebnisse und Taten mit der wirklichen vorgenommen, so daß hier eine Sonderform der geschilderten selektiven Synthesis zugrunde liegt.

[223] Hierzu und zum Folgenden sowie zur Zurückweisung der analytischen Kritik an Kants Schematismus-Lehre sei der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verfassers: *Schema und Einbildungskraft in Kants "Kritik der reinen Vernunft"*. In: *Aufklärung und Skepsis*. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17.

Schema ist eine in Grenzen frei variable, sinnlich-anschaulich oder stimmungsmäßig evidente Abbreviatur, eine schwebende Zeichnung, eine Art Skizze oder ein Grundmuster von etwas, das in den Einzelheiten offen bleibt; ein Schema folgt in seiner Strukturierung sinnlicher Evidenzmannigfaltigkeiten einem Eidos, dessen inhaltlich bestimmte Allgemeinheit zugleich Regelcharakter für das ansonsten assoziative Bilden der Phantasie und damit zugleich für die sinnliche Anordnungsbestimmtheit eines Schemas hat. Ein Schema ist durch solche eidetisch-regelhafte Bestimmung selbst allgemein und offen für vielfältige, obzwar nur begrenzt variable Erfüllung in sinnlichen Einzelevidenzen.[224] Was der intensional bestimmte Begriff oder das Eidos z.B. eines Hundes bedeutet, sagt seine Definition aus. Sie ist jedoch nur verstehbar und die sprachliche Verwendungsweise dieses Begriffs erfolgt nicht mechanisch, sondern sinngemäß, wenn der sinnlich-anschauliche Aufriß eines Schemas zugrunde liegt. Das entsprechende, begrifflich geregelte Schema eines Hundes ist die anschauliche Vorzeichnung oder Skizze eines gewissen vierfüßigen, felltragenden, des Bellens fähigen Säugetiers; die darin offen bleibenden Möglichkeiten werden festgelegt und im Detail erfüllt durch bestimmte Anschauungen von einzelnen Hunden. So ermöglicht, wie hier nur hinzugefügt sei, diese Theorie des Schemas, die den alten, die den empiristischen und die den modernen, analytischen Nominalismus vermeidet, wonach Begriffen, wenn man sie überhaupt annimmt, keine eigene ontologische, aber auch keine eigene epistemologische Bedeutung zukommen soll, eine den klassischen Alternativen nicht ausgesetzte und ihnen überlegene Lösung des Universalienproblems der Beziehung von Allgemeinem auf Einzelnes, eine Lösung, die nicht ontologisch, sondern subjektivitätstheoretisch ist. Das Eidos in der angegebenen Bedeutung und seine Verwendung als bestimmtes Prädikat, das Schema und die Einzelanschauung oder -evidenz, sie alle sind nämlich bewußtseinsimmanente, vom Selbst in verschiedenartigen Leistungen konstituierte und aufeinander bezogene Vorstellungsinhalte, die in bestimmter, geregelter Kombination Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis darstellen. Dies gilt auch und gerade für Selbstzuschreibungen, die durch die dargelegten Leistungen des Selbst zustande kom-

---

und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag. Hrsg. von L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995. 47-71. Zum Verhältnis von Wahrnehmungen, Wahrnehmungsschemata und Sprache sei auch der Hinweis gestattet auf die Erläuterungen des Verfassers in: *Teleologie und natürlicher Weltbegriff.* Untersuchungen zu Strukturen der alltäglichen Erfahrungswelt. In: Neue Hefte für Philosophie 20 (1981), bes. 48ff. – Die nähere Ausführung des hier nur skizzierten Verhältnisses von Eidos, Schema und sprachlicher Verwendungsweise gehört in eine Erkenntnistheorie.

[224] Natürlich wird auch oft im Bilden von einzelnen Bildern und von "Schemata" als deren Abbreviaturen oder Skizzen ein intensional bedeutsamer Begriff erst gesucht oder erprobt; diese Tätigkeit schreibt Kant der reflektierenden Urteilskraft zu.

men und deren intensionale Bedeutungsgehalte in den Eide und ihren Schemata auf ursprünglichen, im Erleben des Selbst evident gegebenen, zuletzt nur introspektiv zugänglichen Erlebnisgehalten beruhen.

4. Von diesen Bestimmungen der Konstitution eines Eidos und seines Schemas im Kontext einer Selbstzuschreibung muß das vierte konstituierende Moment der partiellen Selbstidentifikation abgehoben werden: die intersubjektive Mitkonstitution einer Selbstzuschreibung. Dies sei hier nur insoweit erörtert, als es zur Strukturbestimmung der Selbstbeziehung der partiellen Selbstidentifikation beitragen kann. Folgende mitkonstituierenden Komponenten lassen sich unterscheiden:

a. Die Selbstzuschreibungen werden in der soeben dargelegten Weise sprachlich artikuliert. Das Selbst, das sich Eigenschaften oder Fähigkeiten zuschreibt und darin sich versteht, verwendet dabei eine ihm schon vorliegende Sprache und in aller Regel bereits vorgegebene, selten von ihm produktiv geprägte bestimmte Bedeutungen von Begriffen und Sätzen. Die Sprache ist für es hierbei vor allem System der Differenzierung, Umgrenzung und Komplexitätssteigerung von Erlebnisinhalten, die zu Bedeutungen werden. Die Sprache ist aber auch – neben manchem anderen, das ihr zukommt, – ein soziales Mitteilungssystem, das sich in geschichtlicher Entwicklung befindet. Das Selbst, das sprachlich Selbstzuschreibungen vornimmt, bewegt sich somit innerhalb dieses intersubjektiven Systems. Sofern es die Sprache beherrscht, in der es Selbstzuschreibungen aussagt, ist es kompetenter Teilnehmer an jenem lebendigen System. Dazu gehört natürlich als physische und mentale Voraussetzung des Selbst, daß es über intakte Sprachzentren seines Gehirns verfügt und die verwendete Sprache erlernt hat; dazu gehört ferner, daß es aktiv und spontan die oben beschriebenen Leistungen erbringt, die zur partiellen Selbstidentifikation erforderlich sind. Dann ist solche partielle Selbstidentifikation, die sprachkompetent ausgeführt wird, intersubjektiv mitkonstituiert. – Dies läßt sich auch aus konkreten sprachpragmatischen Kontexten von Selbstzuschreibungen ersehen. Oft haben Selbstzuschreibungen einen pragmatisch-intentionalen Horizont, etwa wenn jemand von sich sagt, er sei ein alter grauer Mann, um bei anderen vielleicht Mitleid zu erregen. Dabei braucht der Sinn der Selbstaussage vom sprachpragmatischen Kontext gar nicht tangiert zu sein; der Kontext zeigt das sich aussprechende Selbst als Mitglied einer Intersubjektivität.

b. Die Selbstzuschreibung kann jedoch nicht nur durch Sprachlichkeit in mehr formal-allgemeiner Weise intersubjektiv mitkonstituiert sein, sondern ebenso durch bestimmte gesellschaftlich vorgegebene Inhalte wie Gewohnheiten, soziale Muster oder Rollen. Die Selbstzuschreibung: "ich bin Sportlehrer", ist z.B. nur aufgrund dieses gesellschaftlich eingerichteten Berufs möglich; in der Aussage: "ich bin höflich", schreibt das Selbst sich eine Gesellschaftstugend zu usf. In diesen Bereichen ist die Selbstzuschreibung auch inhaltlich intersubjektiv mitkonstituiert. Solche sozialen Inhalte von Selbstzuschreibungen sind besonders von G.H. Mead und in seinem Gefolge von J. Habermas her-

vorgehoben worden. Man darf sie jedoch weder zu weit ausdehnen noch geradezu zur Ursache des Selbstbildes einer Person machen. Schwerlich zu derartigen sozialen Inhalten gehört z.B. ein Prädikat wie 'Melancholiker', wenn die Melancholie nicht einseitig als sozial verursacht angesehen wird; die sprachliche Umgrenzung ihres Sinnes bleibt dabei unangetastet; ähnliche nicht-soziale Bedeutung haben alle genuin privaten Selbstzuschreibungen. Erhebt man die sozialen Inhalte gar zur Ursache des Selbstbildes, so ergeben sich die oben dargelegten Schwierigkeiten.[225] Dann stellt ein Selbst sich vor in seinem "Me", wie Mead sagt, oder in seiner "sozialen Identität", wie Habermas formuliert, als Gesamtheit der angeeigneten gesellschaftlich angebotenen oder geforderten Rollen, Funktionen, Muster oder Gewohnheiten und dgl.; Mead unterscheidet davon noch ein "I" als Zentrum der Initiative und Spontaneität, das sich selbst aber nicht erfassen kann; Habermas sucht dessen "personale Identität" wiederum in das gesellschaftliche Ganze zu integrieren. In beiden Theorien ergibt sich das grundsätzliche Problem, daß Selbstbeziehung des Selbst auf sich sozial erklärt werden soll aus den Relata: "I" und "Me", die je für sich nicht als genuin selbstbezügliche erwiesen werden, sowie aus deren Relation zueinander, die entweder behavioristisch gedacht wird, insofern das "I" immer nur auf Anforderungen des "Me" reagieren soll, oder die eine Balance zwischen beiden darstellen soll, die aber ebenfalls in keinem dieser Fälle ursprünglich selbstbezüglich ist. – Hält man dagegen am selbständigen Sinn aktiver und spontaner Leistungen des Selbst fest und leugnet nicht die Möglichkeit ursprünglicher Selbstbeziehung des aktiven Selbst, sondern konzipiert und expliziert sie in ihren verschiedenen Modellen und Bedeutungsgehalten, wie es hier geschieht, dann ergibt sich, daß soziale Inhalte zwar nicht irrelevant für Selbstbeziehung auf dem Niveau der partiellen Selbstidentifikation sind, daß sie diese aber auch nicht insgesamt, sondern nur teilweise mit konstituieren.

c. Inhalte von Selbstzuschreibungen können auch praktische, speziell ethische Überzeugungen und ethische Tugenden sein, die gerade nicht von der Gesellschaft vorgegeben oder angeboten werden. Hierbei wird vom Selbst entschieden Selbständigkeit und gesellschaftliche Distanz gefordert. Voraussetzung für die Konstitution solcher ethischen Überzeugungen ist eigentlich ein komplexeres Selbstbewußtseinsmodell, dasjenige der voluntativen Selbstbestimmung; doch sei hier von dieser Konstitution abgesehen und nur der Inhalt solcher partiellen Selbstidentifikation und ihr Kontext betrachtet. Dann zeigt sich, daß auch diese Selbstzuschreibungen eine intersubjektive Komponente

---

[225] Vgl. T. 1.Abschn. II (zu Mead). Vgl. ebenso die kritische Darlegung von *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein.* Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986. 27-95. Hier wird auch gezeigt, wie die idealistischen Theorien paradigmatisch Selbstkonstitution und Konstitution von Intersubjektivität uno ictu in ihren Lehren von Aufforderung und Anerkennung begründen (vgl. bes. 272ff, 312ff, 352ff).

enthalten. So richten sich generell derartige ethische Überzeugungen auf Andere, und sie implizieren in der Regel den Entwurf einer neuen Gesellschaft, in der z.B. Gerechtigkeit herrschen soll. Daraus geht hervor, daß in beiderlei Sinn solche Selbstzuschreibungen bei aller Eigenständigkeit des Selbst doch intersubjektiv mitkonstituiert sind.

Der Intersubjektivität kommt also in solchen Grundbereichen eine die partielle Selbstidentifikation mitkonstituierende bzw. sie mitprägende Bedeutung zu. Das Selbst versteht sich dadurch als Mitglied einer Gesellschaft, die nunmehr wesentlich seine Umwelt bestimmt. Es bleibt jedoch gültig, daß das Selbst partielle Selbstidentifikationen aufgrund eigener Einsicht und Überzeugung sowie aufgrund eigener Aktivität vornimmt. Es bringt, wie geschildert, die selektive Synthesis unter seinen diskontinuierlichen Erlebnissen zustande, die zuletzt unmittelbare thematische Selbstbeziehung enthalten; es bringt ebenso das Bewußtsein der Identität des Selbst in diesen synthetisierten Erlebnissen und in den Phasen der Synthesis sowie das Bewußtsein der inhaltlichen Bestimmtheit des identischen Selbst zustande, die freilich in mehrfacher Weise auch sozial geprägt ist, und gelangt so erst zur partiellen Selbstidentifikation. –

In den Grundarten der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung zeigte sich – gemäß der dargelegten Anordnung – eine zunehmende Differenzierung innerhalb eines selbstbezüglichen Erlebnisganzen. Waren in der holistischen Gestimmtheit Selbstbeziehung und Umweltbeziehung noch unmittelbar in einem Ganzen verbunden und war im psychophysischen Selbstgefühl zwar schon die Umweltbeziehung von der Selbstbeziehung klar unterschieden, die Selbstbeziehung im Erleben aber noch unmittelbare Einheit des erfahrenden und erfahrenen Selbst, so trat in der intuitiven oder imaginativen Selbstgegenwärtigkeit zum ersten Mal ein auch vom Selbst erlebtes unmittelbares, thematisches Sich-gegenüber-Stehen etwa im angeschauten oder erinnerten bzw. phantasierten Bild des Selbst von sich auf. Die Differenzierung innerhalb der Selbstbeziehung erreicht eine neue Stufe in der durch Selbstzuschreibung konstituierten partiellen Selbstidentifikation, in der das Selbst sich als dasselbe über zeitliche Abstände hinweg, aber in inhaltlicher Hinsicht auch als unterschiedenes betrachtet und sich darin nicht mehr unmittelbar-anschaulich, sondern vermittelt durch Selbstzuschreibung gegenübersteht; diese Differenz innerhalb der Selbstbeziehung bleibt ferner nicht mehr einbehalten in eine unmittelbare Erlebnisganzheit; die Selbstbeziehung der partiellen Selbstidentifikation beruht vielmehr auf vielen diskontinuierlichen Erlebnissen und deren Synthesis und ist selbst ein Bewußtsein der inhaltlich bestimmten Identität des Selbst, das auch zeitlich abgelöst von jenen Erlebnissen zustande kommen kann.

Was nun die innere Struktur der partiellen Selbstidentifikation angeht, so sind in ihr die Relata der Selbstbeziehung auch im Bewußtsein des Selbst einerseits beide bezogen auf dasselbe Selbst, andererseits inhaltlich unterschiedene Bestandteile der Relation; eines, das bestimmte, vorgestellte Selbst ist für das andere, das bestimmende Selbst; deren Relation zueinander, die den spezi-

fischen Sinn der Relata bestimmt, ist nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt durch die Selbstzuschreibung. So ist das eine Relatum das bestimmende Selbst, das sich im Hinblick auf die Relation als aktives, als die verschiedenen Momente der Selbstzuschreibung, soviel an ihm liegt, konstituierendes erweist. Es ist jedoch nur Selbst als Fürsichseiendes. Das andere, von ihm unterschiedene Relatum der hier gekennzeichneten vermittelten Selbstbeziehung, auf das es sich bezieht, ist das thematisch vorgestellte Selbst, das sich im Hinblick auf diese Relation als inhaltlich bestimmtes, als durch eine selbstzugeschriebene Eigenschaft oder Fähigkeit charakterisiertes Selbst erweist. Das aktive, bestimmende Selbst identifiziert sich nun partiell mit diesem inhaltlich bestimmten, vorgestellten Selbst, das es inhaltlich zugleich von sich unterscheidet. Es setzt sich vermittels der Selbstzuschreibung in beidem inhaltlich als dasselbe Selbst; das vorgestellte Selbst ist dadurch für das vorstellende dasselbe, nämlich sein eigenes Selbst; dieses ist darin für sich oder bezieht sich in dieser Vorstellung der inhaltlich bestimmten Identität des Selbst auf sich. Es ist sich aber zugleich aufgrund der inhaltlichen Begrenztheit des selbstzugeschriebenen Prädikats dessen gewiß, daß diese Selbstbeziehung asymmetrisch bleibt und daß das bestimmende Selbst implizit und in noch nicht realisierter Weise von weit über den Sinn der Selbstzuschreibung und des darin Zugeschriebenen hinausgehender möglicher Bedeutungsfülle ist. Ferner sind die vermittelt verbundenen Relata in dieser Selbstbeziehung keine jeweils selbständigen, obzwar korrelativen Bedeutungsinstanzen, wie dies für eine Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung erforderlich wäre. Diese findet sich also auch hier nicht, vor allem da die vorgestellte inhaltliche Bestimmung, die das Selbst sich zuschreibt und durch die es sich partiell mit sich identifiziert, keine vollgültige selbständige Bedeutung hat, sondern eine bloß vom vorstellenden und konstituierenden Selbst abhängige Variable bleibt.

Diese partielle Selbstidentifikation aufgrund der Selbstzuschreibung einer Eigenschaft oder Fähigkeit basiert nun, wie gezeigt, auf diskontinuierlichen Erlebnissen von letztlich unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung. Damit stehen nicht zwei Grundtypen von Selbstbeziehung nebeneinander oder gar gegeneinander; vielmehr bilden die Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung, welcher Art diese auch immer sein mag, die letzte Grundlage für den Vollzug partieller Selbstidentifikation. Solche Erlebnisse von unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung behalten eine erschließende Kraft für das Selbst, auch wenn die komplexere partielle Selbstidentifikation – etwa aufgrund einer krankhaften Störung des Identitätsbewußtseins des Selbst – nicht zustande kommt; das Umgekehrte gilt dagegen nicht. In den auf diese Weise angeordneten Grundtypen von Selbstbeziehung konstituiert sich jedoch nicht ein jeweils verschiedenes Selbst. Das Selbst, das sich in partieller Selbstidentifikation als identisches von inhaltlicher Bestimmtheit in diskontinuierlichen, untereinander synthetisierten Erlebnissen vorstellt, weiß sich zugleich als dasselbe mit dem Selbst, das sich in solchen Erlebnissen unmittelbar thematisch

gegenwärtig ist. Es konstituiert nur die übergreifende Identität seiner selbst in seinen eigenen, synthetisch vereinigten Erlebnissen. Die partielle Selbstidentifikation eröffnet also über die unmittelbare thematische Selbstgegenwärtigkeit hinaus diese neue komplexere Dimension des Selbstverständnisses; und in beiden Grundtypen der Selbstbeziehung ist sich ein und dasselbe Selbst, obzwar in je verschiedener Weise gegenwärtig. Es ist dasselbe Selbst in seiner Vorstellung von sich, das sich z.B. in einer Reihe von diskontinuierlichen Schwermutserlebnissen oder auch Schwermutsphasen jeweils unmittelbar erschlossen ist und das, sie synthetisierend und sich als identisch in ihnen und in den Phasen der Synthesis setzend, von sich sagt: "Ich bin ein Melancholiker". – Die Wahrscheinlichkeit, daß er sich darin irrt oder etwas vortäuscht, ist wohl gering; aber sie ist vorhanden, da Aussagen, also auch solche der partiellen Selbstidentifikation, wahr oder falsch sein können.

Gegen diesen Grundtypus der Selbstbeziehung, nämlich die partielle Selbstidentifikation, der vom Phänomen her in alltäglichen Erfahrungen vielfach bekannt, realisiert und bewährt ist, ohne daß es notwendig würde, ihn in Frage zu stellen, dürften die verschiedenen Einwürfe gegen eine Selbstbewußtseinstheorie in der Regel wenig ausrichten, was die folgende, die Erläuterungen des ersten Teils resümierende Übersicht vergegenwärtigen mag. Der empirisch-psychologische Einwand scheint in seinen verschiedenen Varianten die Weise der Selbstbeziehung durch partielle Selbstidentifikation nicht näher beachtet zu haben. Die moderateren Spielarten dieses Einwandes, wie sie oben beim frühen Husserl, bei Sartre oder bei Freud aufgezeigt wurden, dürften das Phänomen teilweise zugeben, müßten aber diese eigene Weise der Selbstbeziehung und insbesondere die dadurch eröffnete selbständige Bedeutungsdimension des sich solchermaßen auf sich beziehenden Selbst aufgrund ihrer Prämissen abstreiten; dies ist wohl kaum phänomengerecht, was nicht für die auch ansonsten bezweifelbaren Prämissen spricht. Die radikalere Version dieses Einwandes etwa bei Mach, die dezidierter auf Humes Bestimmung, das Ich sei nur ein "Bündel" von Vorstellungen, zurückgeht, müßte das Phänomen, was noch weniger einleuchtet, leugnen oder als Fiktion erklären, und zwar um ihrer Prämissen willen, die sich dadurch sicherlich noch weniger empfehlen.

Ebensowenig findet der gesellschaftstheoretische Einwand hier Anhaltspunkte. Er leugnet in der Version von Mead und Habermas das Phänomen nicht, sucht es aber als wesentlich oder gar allein gesellschaftlich verursacht zu erklären. Es hatte sich oben allerdings gezeigt, daß dies weder auf die selektive Synthesis noch auf die Konstitution des Bewußtseins der Identität in den synthetisierten Erlebnissen zutrifft und nur teilweise auf die inhaltlichen Bestimmungen der Selbstzuschreibung und damit des vorgestellten Selbst. Das Selbstbild durch die partielle Selbstidentifikation kann daher nicht wesentlich oder ausschließlich gesellschaftlich erklärt werden, abgesehen davon, daß eine solche Erklärung, wie dargelegt, vor dem grundsätzlichen Problem steht, soziale Selbstbeziehung als Selbstbeziehung nicht begründen zu können. Die schär-

feren Varianten des gesellschaftstheoretischen Einwandes, wie man sie bei Adorno oder Luhmann findet, gehen auf das Phänomen der partiellen Selbstidentifikation nicht eigens ein und minimalisieren oder leugnen den Sinn der Annahme von Selbstbewußtsein aufgrund der von ihnen vorausgesetzten, untereinander durchaus diversen und zudem wohl einer Überprüfung bedürftigen Gesellschaftskonzeptionen.

Zutreffend bleibt jedoch auch angesichts dieser Zurückweisung der Versionen des gesellschaftstheoretischen Einwandes, daß sich das Selbst, das sich in partieller Selbstidentifikation auf sich bezieht, ursprünglich zugleich in seiner natürlichen und sozialen Umwelt befindet. Schon in bestimmten Grundarten der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung unterschied das Selbst zwischen Selbstbeziehung und Umweltbeziehung. Mit der Differenzierung der Selbstbeziehung des Selbst auf der jetzt erreichten höheren, komplexeren Stufe differenziert sich offensichtlich auch dessen Umweltbeziehung. Bereits die Sprache, die hier Grundlage ist, wenn sie als lebendiges System der Bedeutungsdifferenzierung sowie als soziales Mitteilungssystem verstanden wird, ferner die Selbstidentifikation des Selbst als Abgrenzung von Anderen und schließlich die intersubjektive Mitkonstitution von Prädikatinhalten der Selbstzuschreibung fundieren und ermöglichen eine komplexere Beziehung des Selbst zur Umwelt, und zwar im besonderen zu den Anderen, da es auf dieser neuen Stufe eindeutig differenzierter mitteilungsfähig ist, ein komplexeres Selbstbild entwirft, das es jeweils auch den Anderen zugestehen muß, und dadurch irgendwie Andere bestimmen und sich als durch sie bestimmt ansehen kann. Dies läßt sich als konkrete Basis für spezifische höherentwickelte Akte wechselseitiger Anerkennung, die Willensakte sind, verstehen.[226]

Vom ontologischen Einwand gilt prinzipiell, was über ihn schon in bezug auf die holistische Gestimmtheit als eine Grundweise der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung dargelegt wurde.[227] Er kann partielle Selbstidentifikation des Selbst, die er nicht eigens untersucht, zugeben, sofern sie keine eigenständige Bedeutungsdimension erhält; sie nämlich kann von den Prämissen des ontologischen Einwandes nicht zugelassen werden. Diese eigenständige Bedeutungsdimension kommt ihr aber, wie sich zeigte, unumgänglich zu, und zwar ohne daß sie in der Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle von vornherein ontologisch bestimmt werden müßte. Vielmehr ermöglichen erst die inhaltlichen Bestimmungen des Selbstverständnisses des Selbst, wie sie hier auf dem Niveau der partiellen Selbstidentifikation dargetan wurden, eine ontologische

---

[226] Bei dieser Skizze mag es hier sein Bewenden haben; die verschiedenen Ebenen der Konstitution des Anderen als eines eigenen Selbst, und zwar nicht nur in einseitigem, sondern in wechselseitigem konstituierenden Fremdverstehen stellen ein eigenes Problem dar; zum Problem und den Stufen der Anerkennung vgl. auch vorige Anmerkung.

[227] Vgl. oben T. 2. S. 153, auch S. 134f.

Qualifikation der Seinsart des entsprechenden sich verstehenden Selbst und nicht umgekehrt, wie es der frühe Heidegger versucht hat. Dann läßt sich Existenz dieses Selbst, wenn man eine solche ontologische Bestimmung sucht, aufgrund der partiellen Selbstidentifikation zwanglos als ein Dasein konzipieren, das ein durch Selbstzuschreibung vermittelt sich verstehendes Fürsichsein ist.

Die verschiedenen Varianten nun der analytischen Einwände gehen, wie gezeigt[228], kaum auf Phänomene des Selbstbewußtseins und seiner Selbstbeziehung, daher auch nicht auf die partielle Selbstidentifikation ein. Gerade ihnen gegenüber ist es notwendig, den Phänomen- und Selbstbeziehungsreichtum des Selbstbewußtseins erst wiederzugewinnen. Zurückhaltender sind die Einwandversionen, die eine genuin subjektive Perspektive etwa als Grundlage der 'ich'-Rede zulassen; doch gelangen sie nicht zu einer Theorie des Ich und schon gar nicht seiner Selbstbeziehungsweisen; Nagel z.B. weicht mit dem Versuch, ein welthaft 'objektives Selbst' in einer zentrumslosen Welt zu bestimmen, in allgemeine erkenntnistheoretische und metaphysische Fragen aus. – Deutlich radikaler sind die anderen grundlegenden Varianten analytischer Einwände. So leugnet etwa der physiologisch-psychologische analytische Einwand, der an die gehirnphysiologischen Wahrnehmungsversuche mit kommissurotomierten Patienten anknüpft und den z.B. Nagel früher vertrat, die Einheit des Selbst und hält mehrere Personen in einem menschlichen Organismus für möglich. Dieser Vorwurf, dem sich viele anschlossen und der erfahrungsferne Spekulationen zur Folge hatte, dürfte, was hier nur resümiert sei, schon empirisch nicht zutreffen; denn was für kommissurotomierte Patienten gilt, gilt nicht ebenso für gesunde Personen; und auch auf kommissurotomierte Patienten treffen solche Schlüsse hinsichtlich der Auflösung der Einheit des Selbst, wie die Erfahrung mit diesen Personen zeigt, offenbar nicht zu. Der behavioristische Einwand etwa Ryles besagt in ähnlicher Weise, daß es ein eigenes, selbständiges Ich nicht gebe. Die Einwände aufgrund der Kritik des 'erste-Person'-Gebrauchs rekurrieren vielfach auf Humes Auflösung des Ich in ein "Bündel" von Vorstellungen oder auf Machs psychologische Leugnung des Ich, wie es etwa bei Russell oder auch bei Wittgenstein geschieht. Die bei diesem sich abzeichnende physikalistische Sicht führt zu dem physikalistisch-funktionalistischen Einwand, nach dem mentalistische Ausdrücke keine eigene Bedeutung haben. Diese Ansicht wird in verschiedenen Versionen dann materialistisch fundiert, mit dem Ergebnis der These, die auch von modernen Gehirnforschern vertreten wird, das Ich oder der Geist sei nichts als das Gehirn. Sie alle leugnen generell irgendeine eigenständige Bedeutungsdimension schon des Bewußtseins, erst recht des Selbst, ja zumeist sogar dessen Existenz im Namen des dezidiert prognostizierten Fortschritts der Wissenschaft in die gewünschte Richtung und

---

[228] Vgl. oben T. 1. Abschn. IV. Die folgenden Ausführungen stellen nur eine thesenartige Zusammenfassung dar.

leugnen damit natürlich implizit auch das Selbstverständnis des Selbst durch partielle Selbstidentifikation. Dies ist, wie sich zeigte, schon empirisch schwer nachvollziehbar, was überdies keine Empfehlung für die in der Tradition des Empirismus stehenden verschiedenen analytischen Prämissen sein dürfte. Es gibt freilich auch, worauf unten noch einmal hinzuweisen ist, analytische Theorien, die den Sinn des Ich und der Person akzeptieren.

Schließlich findet der Einwand der unendlichen Iteration in der Selbstvorstellung oder der Zirkeleinwand hier ebenfalls keinen Anhaltspunkt. In der partiellen Selbstidentifikation werden zwar, wie sich erwies, bestimmendes und inhaltlich bestimmtes Selbst durch das selbstbezügliche Erleben thematisch vorgestellt, nämlich als vermittelt unterschiedene und doch identische; aber die komplexe Relation der Unterscheidung und Identifikation seiner mit sich verbindet asymmetrische Relata; ferner ist die zugeschriebene Eigenschaft und deren selbstischer Charakter keine eigenständige Bedeutungsinstanz, sondern eine vom aktiven, bestimmenden und identifizierenden Selbst abhängige Variable; daher ergibt sich die Struktur der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung hier nicht, die vom Iterations- und vom Zirkeleinwand vorausgesetzt wird; ebensowenig ist diese Selbstbeziehung symmetrisch, und doch kommt sie offenkundig zustande; die genannten Einwandversionen treffen also auch auf dieses Selbstbewußtseinsmodell nicht zu.[229]

So dürfte sich in dieser Übersicht gezeigt haben, daß jene grundlegenden Einwände auch nicht auf das Selbstbewußtseinsmodell der partiellen Selbstidentifikation zutreffen. Sie behalten, sofern sie nicht auf dieses Modell näher eingehen, wie es bei den meisten Einwandversionen der Fall ist, ihre nicht spezifizierte allgemeine Gestalt der Kritik an einer eigenständigen Bedeutung oder überhaupt an einer Bedeutung von Selbstbewußtsein oder Person bei. Vor dem konkreten Hintergrund des Phänomens so vielfältiger alltäglicher Verwendung des Selbstbewußtseinsmodells der partiellen Selbstidentifikation dürfte deutlich geworden sein, wie abstrakt solche Einwände sind. Es mag daher genügen, dies einmal an einem Beispiel dargelegt zu haben, so daß sich ähnliche Aufweisungen an allgemein bleibenden, nicht auf ein bestimmtes Selbstbewußtseinsmodell spezifizierten Einwänden bei der Explikation weiterer Selbstbewußtseinsmodelle wohl erübrigen.

Dieses an Phänomenen reich bewährte Modell der Selbstbeziehung durch partielle Selbstidentifikation ist in der Geschichte der Philosophie oft verwendet worden; aber sehr selten wurde es selbstbewußtseinstheoretisch untersucht. Um eine Untersuchung der Selbstzuschreibung bemühten sich speziell die ana-

---

[229] Wenn das Selbst von sich z.B. sagt, es sei ein guter Bergsteiger, dann geht dem inhaltlich bestimmten Selbst nicht das bestimmende in derselben eingegrenzten Bedeutung voraus; ferner ist der Inhalt der Selbstzuschreibung und damit des inhaltlich bestimmten Selbst in seinem Sinn nichts Selbständiges, sondern ganz vom Setzen und Bestimmen des aktiven Selbst abhängig.

lytischen Theorien Chisholms und Castañedas.[230] Chisholm war zunächst der traditionellen propositionalen Theorie verpflichtet (mit Aussagen in der Form: ich weiß, daß ich φ). Da aber als wesentliches, Individuum-identifizierendes Prädikat, worauf es Chisholm ankam, für solche gewissen Selbstzuschreibungen nur die Identität mit sich übrig blieb, die gänzlich formal ist, ging er später zur Theorie der epistemischen Gewißheit über, die dem Ich nicht nur eine wesentliche und Individuum-identifizierende Eigenschaft zuschreibt, sondern Attribute, deren das Ich sich unmittelbar als der seinigen gewiß ist; und solche Selbstgewißheit gilt Chisholm als Grund aller anderen Gewißheit. Die Art und Struktur dieser Selbstgewißheit und das zugrunde liegende Selbstbewußtseinsmodell bleiben hierbei jedoch ganz unbestimmt. Castañeda wendet sich gegen solche einseitige, fichteanische Präferenz von Selbstgewißheit; er unterscheidet demgegenüber gegenständliches Bewußtsein, das nur in der Möglichkeit steht, auf sich zurückzukommen, vom eigentlichen, wie Castañeda offenbar annimmt, reflexiven Selbstbewußtsein, wobei er auch Selbstbewußtsein für etwas hält, das propositionaler Gehalt von Aussagen werden kann. Hierin deuten sich offenbar schon unterschiedliche Weisen von Selbstbewußtsein an. Trotz solcher Differenzierung aber bleiben die Strukturen der Selbstbeziehung und das jeweilige Selbstbewußtseinsmodell auch hier wesentlich unbestimmt. Diese Theorien ermöglichen insofern nicht, Strukturmodelle und Aufbau des Selbstbewußtseins zu verstehen.

Das Selbst gewinnt also bestimmtere Konturen, indem es sich in der partiellen Selbstidentifikation in einer spezifischen, thematischen, vermittelten Selbstbeziehung erfaßt, die ein eigenständiges und stabiles Strukturmodell darstellt. Wie jede Vorstellung, so hat auch diejenige, die thematisch die partielle Selbstidentifikation des Selbst zum Inhalt hat, aber ihre Horizonte; dies sind hier vor allem die noch nicht realisierten, noch nicht bestimmten Möglichkeiten in der inexpliziten Bedeutungsfülle des aktiven, bestimmenden Selbst. Werden solche, die die vermittelte Selbstbeziehung inhaltlich bereichern, eigens thematisiert und entwickelt, so ergeben sich weitere, komplexere Selbstbewußtseinsmodelle, und zwar zunächst das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein.

---

[230] Vgl. dazu oben Anm. 221. Zu Castañeda vgl. zusätzlich *ders.: Self-Consciousness, I-Structures and Physiology*. In: *Philosophy and Psychopathology*. Hrsg. von M. Spitzer und B.A. Maher. Berlin usw. 1989, deutsche Fassung in: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. 210-245.

IV. Das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein

Wenn die partielle Selbstidentifikation, vermittelt durch die Selbstzuschreibung einer Eigenschaft, nicht nur einfach vollzogen wird, sondern wenn das Selbst sie sich eigens zum Inhalt seines Wissens in weitem Sinne macht, d.h. eigens auf sie reflektiert und solche Reflexion auffaßt als sein Vermeinen oder als seine Gewißheit von seiner Selbstidentifikation, dann ergibt sich ein neues, komplexeres Selbstbewußtseinsmodell als die bisherigen: das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein. Von dieser Art ist z.B. die Aussage: "Ich glaube, daß ich ein guter Bergsteiger bin". Die Reflexion, die in derartigen Weisen des Vermeinens ausgedrückt wird, hat vielfach partielle Selbstidentifikationen zum thematischen Inhalt; sie kann sich jedoch, sofern sie eine komplexe Weise von Selbstbeziehung darstellt, auch auf Bewußtseins- oder Erlebnisinhalte von andersartiger, unmittelbarer oder auch nur horizonthafter Selbstbeziehung richten, wie sich noch näher zeigen wird. Schon daraus geht hervor, daß die Reflexion auf sich selbst andere Erlebnisse voraussetzt, die bereits irgendeine Selbstbeziehungsstruktur besitzen; sie bringt nicht Selbstbeziehung überhaupt erst zustande, sondern konstituiert nur höherstufige, komplexere Selbstbeziehung auf der Grundlage von Erlebnissen mit einfacherer Selbstbeziehung. Diese Bestimmungen der Reflexion gelten nur den Weisen des Vermeinens des Selbst von sich, nicht den Weisen seines Vermeinens über andere oder anderes, wie es z.B. in dem Satz ausgedrückt wird: "Ich glaube, daß er krank ist".

Die Reflexion des Selbst auf eigene Erlebnisse, die schon durch Selbstbeziehung gekennzeichnet sind, läßt sich nun in verschiedene Grundarten des Vermeinens und ihre Varianten entfalten. Die Grundarten, die hier angeführt werden, sind orientiert am Zeitverhältnis zwischen reflektierendem oder vermeinendem und reflektiertem Ich, aber so, daß in der selbstbezüglichen Reflexion das eine mit dem anderen als eines und dasselbe Ich gesetzt wird. So können erstens die Akte etwa des Wissens, des Glaubens, des Meinens, des Vermutens usf. des Selbst gleichzeitig, nämlich gleichgegenwärtig sein mit den Akten, Erlebnissen oder Zuständen des Selbst, auf die sie sich reflektierend beziehen. Dies ist in dem obigen Beispiel: "Ich glaube, daß ich ein guter Bergsteiger bin" zumindest als zeitliche Inklusion des reflektierenden Aktes im reflektierten Zustand der Fall; in einer zeitlich identischen Gegenwartsphase werden die beiden Akte gemäß dem früher schon erwähnten Beispiel vollzogen: "Ich weiß, daß ich jetzt deutsch spreche"[231]. Hierbei wird eine Weise des

---

[231] S. oben T. 2. S. 124. Vgl. auch T. 1. S. 115. Zur inhaltlichen Vielfalt der Reflexion des Selbst auf sich vgl. *W. Schulz: Identität, Selbstbezug, Selbstfindung*. In: *Identität*. Vorträge hrsg. von G. Eifler, O. Saame und P. Schneider. Studium Ge-

Vollzugs beider Akte zum thematischen Inhalt des zweiten, des reflektierten Akts; beide vollzieht das eine und selbe Selbst in derselben gegenwärtigen Zeit, und es weiß, daß es in beiden dasselbe ist. Daß der reflektierte Akt oder Zustand in der Regel früher sei als der auf ihn reflektierende und ihm zeitlich vorausgehe, wie z.B. Ryle oder Mead nahelegen, trifft somit sicherlich nicht zu.

Wenn der reflektierende Akt des Selbst nun zweitens zeitlich auf den reflektierten Erlebnisinhalt folgt, so daß dieser Erlebnisinhalt für ihn in der Vergangenheit liegt, nimmt das Vermeinen die verschiedenen Abschattungen des Sich-Erinnerns an. So kann sich jemand daran erinnern, daß er einmal ein guter Turner oder daß er ein aufblühender junger Mensch war, wie ein Foto es etwa ausweist, auf dem er sich betrachtet, oder daß er einmal ein besonderer Kenner der holländischen Malerei war. Ebenso kann er sich erinnern an einzelne frühere Erlebnisse, aber auch an Déjà-vue-Erlebnisse, die unwillkürlich aufsteigen und noch der Einordnung in den eigenen biographischen Kontext bedürfen und die erst, wenn solche Einordnung gelungen ist, zur Selbstbeziehung des Selbst nach dem Reflexionsmodell gehören. Diese zeitliche Aufeinanderfolge der reflektierten Akte, Erlebnisse oder Zustände einerseits und des Akts des Vermeinens als Erinnerung daran andererseits gilt oft als der Normalfall von Reflexion auf sich selbst.[231]

Drittens aber kann der reflektierte selbstbezügliche Inhalt auch auf den reflektierenden Akt allererst folgen, in bezug auf diesen also erst in der Zukunft liegen; dann nimmt das Vermeinen die Modi des Erwartens, Planens, Entwerfens oder Wünschens und dgl. über eigene mögliche Zustände oder Erlebnisse an, wenn jemand z.B. erwartet, bald ein guter Bergsteiger oder aber ein Französischlehrer zu sein. Auch dies projektive zeitliche Verhältnis ist bei einer Reflexion eines Selbst auf sich durchaus möglich.

Diese Akte des Reflektierens und Vermeinens werden vollzogen von einem Selbst, das seiner dabei unmittelbar thematisch inne ist; dies wird beispielsweise an Gefühlsqualitäten bestimmter reflexiver Akte deutlich, etwa wenn jemand in seinem Entwerfen etwas heiß ersehnt als ihn persönlich Betreffendes oder wenn jemand sich schmerzlich erinnert an eigene frühere Erlebnisse oder Zustände. Daraus geht aber zugleich hervor, daß die unmittelbare thematische Selbstbeziehung, wie sie solchen reflexiven Akten zugrunde liegt, korrelativ bezogen ist; diese korrelative Beziehung muß dann in höherstufigen Selbstbeziehungsleistungen erst realisiert und konkretisiert werden.

---

nerale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. WS 1982/83. 83-102; Schulz faßt "Selbstreflexion" dabei "dialektisch".

[232] Wie.im Ausgang von diesem zeitlichen Verhältnis von reflektierendem und reflektiertem Akt geltend gemacht wurde, das Ich sei für sich selbst unzugänglich, wurde oben an Meads und Ryles Darlegungen kritisch erörtert (vgl. zu Mead T. 1. Abschn. II, zu Ryle T. 1. Abschn. V).

Nicht nur die Akte des Vermeinens oder Reflektierens in ihren Verhältnissen zum Vermeinten können verschiedener Art sein; auch die reflektierten Erlebnisse, auf die sie sich richten, können von ganz unterschiedlicher Selbstbeziehungsbedeutung sein. Sehr oft thematisiert die Reflexion als ihren Inhalt, auf den sie sich bezieht, wie erwähnt, Selbstidentifikationen, z.B.: "Ich erinnere mich, daß ich ein erfolgreicher Opernsänger war". Solche Reflexionen bestimmen mehr oder weniger nachhaltig das Selbstverständnis. So wird das Reflexionsmodell im Anschluß an das Modell partieller Selbstidentifikation entwickelt, zumal da es in der Komplexität das auf die partielle Selbstidentifikation nächstfolgende Modell ist, wie sich noch zeigen wird. Die Reflexion kann sich aber ebenso auf Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung richten, etwa wenn sich jemand daran erinnert, wie er sich früher im Spiegel betrachtete, oder wenn er ein reflexives Wissen davon hat, daß er schwermütig ist. Schließlich kann sich die Reflexion auch auf Erlebnisse von der Art des phänomenologischen Horizontmodells beziehen, wenn jemand z.B. sich daran erinnert, daß er durch eine fremde Stadt fuhr und die Aufmerksamkeit auf große Gebäude, Plätze und Brücken konzentrierte, gleichwohl aber darin horizonthaft seiner inne war. Durch solche Reflexion hat ein Selbst überhaupt erst eigene thematische Kenntnis von seinem horizonthaften Seiner-inne-Sein im aufmerksamen Gerichtetsein auf umwelthaftes Anderes. – Freilich werden in der Reflexion die Weisen der Selbstgegenwärtigkeit unmittelbarer thematischer oder sogar nur horizonthafter Selbstbeziehung in gewisser Hinsicht modifiziert. Sie werden jeweils zu eigenen thematischen Inhalten, die vermittelt, nämlich durch Reflexion bewußt sind, z.B. in der Erinnerung. Die Reflexion, etwa die Erinnerung stellt den höherstufigen, komplexen Selbstbeziehungskontext dar, innerhalb dessen unmittelbare thematische oder auch nur horizonthafte Selbstbeziehung nicht mehr original erlebt, sondern nur vorgestellt wird.

Die phänomenale Vielfalt der Reflexion des Selbst auf sich ist also groß. Diese unterschiedlichen Beispiele, die verschiedene Arten von selbstbezüglicher Reflexion auf sich exemplifizieren, folgen jedoch insgesamt dem Grundmuster: Ich vermeine, daß ich dieses oder jenes bin oder war oder sein werde bzw. erlebe oder erlebt habe oder erleben werde. Hierbei richtet sich das reflektierende Selbst in einer der Arten seines Vermeinens auf das reflektierte Selbst in dessen Zustand oder Erleben; und dieser Zustand oder dieses Erleben kann in seinem zeitlichen Verhältnis zum Vermeinen und in seiner Selbstbeziehungsart auch jeweils ganz verschieden bestimmt sein. Die natürliche, psychophysische, unmittelbar gegebene Kontinuität des Erlebenden wird hierbei vorausgesetzt, die auch schon Basis der einfacheren Typen der Selbstbeziehung war. Aktiv und bewußt nimmt auf dieser Basis das reflektierende, vermeinende Selbst die thematisierende Synthesis mit dem reflektierten Selbst vor, das sich, wie gezeigt, in zeitlich und selbstbeziehungsmäßig je verschiedenem Zustande oder Erleben befindet; und daraufhin vollzieht das reflektierende Selbst die

Identifikation seiner mit dem reflektierten Selbst, setzt sich in beiden als ein und dasselbe Selbst.

Inhaltlich ist auch diese Selbstbeziehung durch Reflexion asymmetrisch. Dasjenige Selbst, das den reflektierenden, vermeinenden Akt vollzieht, hat zunächst keine andere Bedeutung, als sich unmittelbar gegenwärtiger Acteur dieses Reflexionsakts zu sein; das Selbst des reflektierten Zustandes oder Erlebnisses dagegen kann, wie dargelegt, auf ganz verschiedenen Selbstbeziehungsstufen stehen und hat in der Regel eine spezifische inhaltliche Bedeutung, die das vermeinende Selbst – in mancherlei möglichen Varianten – erst mit dem Actus der Identifikation auch sich zuschreibt; aber es geht darin nicht auf. Wenn jemand etwa äußert: "Ich weiß, daß ich ein Melancholiker bin", so geht das wissende Selbst nicht in dieser reflektierten, partiellen Selbstidentifikation auf. Inhaltlich deutlicher wird dies bei reflexiven Akten im Modus der Erinnerung an nicht mehr Gegenwärtiges, wenn z.B. jemand sagt: "Ich erinnere mich, daß ich ein besonderer Kenner der holländischen Malerei war"; hier schreibt sich das Selbst eine Eigenschaft als schon vergangene zu; das sich erinnernde Selbst verfügt gegenwärtig nicht mehr über sie, obwohl es sich – immer auf der Basis der psychophysischen Kontinuität des Erlebenden – mit jenem früheren Selbst, das sie besaß, als eines und dasselbe weiß. Die Asymmetrie der Relata dieser Selbstbeziehung ist hier ausdrücklich benannt.

In der bisherigen Bestimmung des Reflexionsmodells von Selbstbewußtsein wurden Konstituentien aufgeführt, die denen der partiellen Selbstidentifikation ähnlich sind auf der Basis der psychophysischen Kontinuität des Erlebenden, nämlich: eine aktive Synthesis, deren Detailbeschaffenheit freilich im Reflexionsmodell anders wird, ferner die Identifikation des Selbst mit sich in den synthetisierten Relata sowie die inhaltliche Asymmetrie dieser Relata der Selbstbeziehung. Das Reflexionsmodell geht aber über das Modell der partiellen Selbstidentifikation strukturell hinaus, da das Selbst der Selbstidentifikation, wenn dies es ist, worüber reflektiert wird, nun zum eigenen thematischen Inhalt einer Reflexion wird und damit eines höherstufigen, darüber eigens reflektierenden Selbst; dieses ist sich im Reflexionsakt unmittelbar gegenwärtig und sieht sich darüber hinaus gemäß den Selbstbeziehungskonstituentien der Reflexion mit dem reflektierten, partiell selbstidentifikatorischen Ich, das es thematisch vorstellt, als eines und dasselbe an, wenn auch auf verschieden bleibenden, gestuften Ebenen, und bildet so eine neue, komplexere Selbstbeziehung aus. Diese gegenüber der partiellen Selbstidentifikation höherstufige Struktur der thematischen Ebenenunterscheidung und der Identifikation des Selbst mit sich in den asymmetrischen Relata der Reflexion gilt auch für diejenigen Arten des Reflexionsmodells, die sich im thematisierten, reflektierten Inhalt auf ein Selbst mit einfacherer Selbstbeziehungsstruktur beziehen. Dieses thematisierte und reflektierte Selbst, ihm mag nun horizonthafte oder unmittelbare thematische oder partiell selbstidentifikatorische Selbstbeziehung zukom-

men, wird also im Reflexionsmodell nur zu einem Moment, allerdings zu einem wesentlichen Moment innerhalb komplexerer Selbstbeziehung.[233]

Es geschieht zwar selten, ist aber immer möglich, daß jemand sich in solchen Selbstbeziehungen gemäß dem Reflexionsmodell irrt bzw. darüber Falschaussagen trifft. Wenn dabei die Aussage über den thematisierten und reflektierten Inhalt nachweislich falsch ist, trifft in der Regel auch die beanspruchte Weise des Vermeinens nicht zu; sollte z.B. jemand, der gelähmt ist, von sich in seinem aktuellen Zustand direkt und ohne metaphorischen Hintersinn erklären: "Ich weiß, daß ich ein guter Bergsteiger bin", so trifft er eine falsche Aussage nicht nur über seine Fähigkeiten in seinem aktuellen Zustand; auch die beanspruchte Weise des Vermeinens ist unangemessen; denn schwerlich wird ihm der Zustand seines Gelähmtseins entgangen sein. Ein Grund für derartige Fehlleistungen, die oft nicht so eklatant wie in diesem Beispiel hervortreten, dürfte der vielfach geübte Selbstbetrug sein; für sie können gelegentlich auch – wie schon bei der partiellen Selbstidentifikation – krankhafte Störungen, die Störungen des personalen Identitätsbewußtseins nach sich ziehen, die Ursache sein. Sind Aussagen über den thematisierten Inhalt dagegen offenkundig richtig, müssen Negationen eines angemessenen Vermeinens darüber, die selbst subjektive Überzeugungen voraussetzen, nicht schon falsch sein; wenn jemand z.B. bei allen vorhandenen Fähigkeiten sich bescheiden einschätzt und sagt: "Ich glaube nicht, daß ich ein guter Bergsteiger bin", so ist, auch wenn er ein guter Bergsteiger ist, die negative Überzeugungsäußerung, daß er es nicht glaube, nicht einfach unzutreffend. Sie kann freilich auch unaufrichtig und damit falsch sein. Betrachtet werden hierbei in allen diesen Beispielen nur Falschheit, Nichtzutreffen oder Irrtum aus empirischen bzw. konkreten, nicht aus rein logischen Gründen, also nicht etwa aufgrund eines Widerspruchs. – Falschheit, Nichtzutreffen oder Irrtum sind beim Reflexionsmodell und dessen Aussagen also möglich und betreffen in der Regel die Weise der Reflexion oder des Vermeinens, ferner den reflektierten Inhalt und die Synthesis beider mit der Identifikation des reflektierenden und des reflektierten Ich. Gerade die komplexe Leistung der Selbstbeziehung durch Reflexion in den Relata des reflektierenden und des reflektierten Ich kann also auch mißlingen. – Nicht mißlingen kann und nicht irrtumsanfällig ist dagegen die im Akt des Reflektierens und Vermeinens enthaltene reine Bekundung des Selbst, die offensichtlich, wie oben gezeigt, auf nur introspektiv zugänglichem Erleben mit unmittelbarer thematischer Selbstgegenwärtigkeit beruht. Hier ist auch die Frage, ob ich es bin, der sich so bekundet, sinnlos. Die spezifische sprachliche

---

[233] Aus diesen Charakterisierungen kann man auch ersehen, daß die Bestimmung, Reflektieren oder Reflexion des Selbstbewußtseins auf sich bedeute: bloßes Sich-Zurückbeziehen auf sich und auf eigene Akte oder Erlebnisse, metaphorisch ist und der komplexen Struktur des Reflexionsmodells von Selbstbewußtsein nicht gerecht wird.

Äußerung solchen Sich-Bekundens freilich kann bereits fehlgehen; sie kann z.B. unaufrichtig sein, oder sie kann deskriptiv nicht angemessen sein; insofern ist schon in der Aussage solchen Sich-Bekundens und Vermeinens Falschheit, Nichtzutreffen oder Irrtum möglich.[234]

Es hatte sich gezeigt, daß gemäß dem Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein ein reflektierendes und vermeinendes Ich, das im Akt der Reflexion sich unmittelbar gegenwärtig und damit selbstbezogen ist, sich auf ein reflektiertes Ich mit dessen thematisiertem besonderen Inhalt bezieht, das selbst schon über einfachere oder weiter entwickelte Selbstbeziehung verfügt, und daß es sich mit diesem reflektierten Ich als eines und dasselbe setzt; darin gewinnt es komplexere, vermittelte, reflexive Selbstbeziehung. Die beiden Relata der Reflexion, die je schon eine Selbstbeziehung auf welcher Stufe auch immer enthalten, werden also in ihrer Verschiedenheit als dasselbe Selbst konzipiert. In dieser Reflexion ist das reflektierende ebenso wie das reflektierte Selbst eine eigene selbständige Bedeutungsinstanz; beide sind dabei zugleich korrelativ aufeinander bezogen innerhalb der erreichten komplexen Selbstbeziehung. Diese Selbstbeziehung durch Reflexion erfüllt insofern die allgemeine Struktur der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung. Subjekt und Objekt sind darin je selbständige, obzwar korrelative Bedeutungsinstanzen; das Subjekt ist der unmittelbar sich selbst gegenwärtige Acteur des Reflexionsaktes oder des Aktes des Vermeinens; das Objekt hat nur die formale Bedeutung, der reflektierte und damit thematisierte, bedeutungsmäßig eigenständige Inhalt zu sein, als den das Selbst sich noematisch vorstellt. Durch Reflexion und Reflektiertsein sind beide korrelativ aufeinander bezogen; ihre Beziehung aufeinander ist hierbei die reflexive Selbstbeziehung des Ich auf sich. Doch bleiben die Ebenen unterschieden, auf denen die beiden Relata stehen; das vermeinende Selbst setzt sich zwar als dasselbe wie das reflektierte, aber es findet keine Ebenenkontamination statt. Das reflektierende, vermeinende Selbst, das in der Identifikation seiner mit dem reflektierten Selbst eine komplexe, reflexive Selbstbeziehung ausbildet, weiß zugleich, daß der thematisierte Inhalt und das darin noematisch vorgestellte Selbst in der Regel einem anderen Erlebniskontext angehören; dies wird insbesondere deutlich beim Sich-Erinnern an oder Projektieren von eigenen Erlebnissen oder Zuständen, die in der Vergangenheit oder in der Zukunft

---

[234] Wenn zu den unmittelbar subjektiven Zuständen, die in "φ-Sätzen" ausgedrückt werden, auch solche mit Selbstbeziehungsqualität auf welcher Stufe auch immer gehören, so zeigt sich, daß es nicht zutrifft – wie z.B. Tugendhat meint –, daß, wenn "ich φ" gilt, immer auch "ich weiß, daß ich φ" gelte; die sprachliche Äußerung kann – wie immer – dem Bedeutungsgehalt absichtsvoll oder unabsichtlich inadäquat sein. Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979, z.B. 121ff, auch 25. – Im übrigen dürfte die sprachliche Äußerung hier ebenso nachfolgend gegenüber den introspektiv gegebenen Erlebnissen sein wie dies für Äußerungen über Wahrnehmungen und deren Gehalte unter anderem gehirnphysiologisch erwiesen ist.

liegen. Das reflektierende Selbst weiß zugleich um seine inhaltliche Inkongruenz mit dem reflektierten Selbst, mit dem es sich doch als eines und dasselbe setzt; dies ist somit eine Identifikation des Selbst mit sich in asymmetrischen Relata.[235] Wird also die Selbstbeziehung nach dem Reflexionsmodell interpretiert durch das formale Schema der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung, so ist dies nur möglich unter der Bedingung, daß diese Beziehung nicht zwischen symmetrischen Relata stattfindet.

Die Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung ist, wie man aus diesen Bestimmungen ersehen kann, kein originäres Strukturmodell von Selbstbewußtsein. Objekt überhaupt bedeutet zunächst nur den neutralen, vom Subjekt unterschiedenen, aber diesem korrelierten und von ihm thematisierten Vorstellungsinhalt oder -gegenstand, es mag nun ein Körperding, ein fremdes oder das eigene Ich sein. In der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung wird daher der thematisierte Inhalt zum Ich-Objekt, das sich das tätige, vorstellende Selbst zum vorgestellten, noematischen Korrelat macht. Wird dies eigens ausgedrückt, so spricht das tätige Selbst als Subjekt von seinem Vorstellungsakt, der sich auf ein Objekt richtet, das sein eigenes Ich, es selbst ist. Hierbei muß man aber substituieren, daß sowohl dem Subjekt als auch dem Ich-Objekt, was aus der bloßen Subjekt-Objekt-Beziehung nicht herleitbar ist und daher zumeist unbeachtet bleibt, jeweils eine vorgängige Weise von Selbstbeziehung zukommt. So gelangt man erst durch Modifikationen und Konkretisierungen des Schemas der Subjekt-Objekt-Beziehung zum Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein. Dieses wird also nicht ursprünglich, sondern nur in nachträglicher, vereinfachender Interpretation nach dem formalen Muster der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung ausgelegt.

Das Selbst, das sich nach dem Reflexionsmodell auf sich bezieht, bleibt dabei, was aus dem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung ebenfalls nicht ohne weiteres hervorgeht, ein in seiner Umwelt befindliches selbstbewußtes Wesen. Denn die einfacheren Selbstbeziehungsweisen, die jeweils dem reflektierenden und dem reflektierten Selbst, für sich genommen, schon vor der Ausübung der Reflexion zukommen, implizieren jeweils Umweltbezogenheit des Selbst; und auf dieser Basis ist das reflexiv selbstbezügliche Selbst in der Lage, gemäß seiner komplexeren Selbstbeziehung auch komplexere Beziehungen zu seiner natürlichen und insbesondere zu seiner sozialen Umwelt zu entwickeln. Diese Beziehungen kommen etwa in gesellschaftlicher Umwelt auf der Grundlage sprachlicher und interaktiver Korrelationen, wie sie bereits bei der partiellen Selbstidentifikation gekennzeichnet wurden, spezi-

---

[235] Was in inhaltlicher Hinsicht – über die psychophysische Kontinuität und die einfacheren Selbstbeziehungsweisen in den jeweiligen Relata hinaus – zu solcher Selbstidentifikation motiviert, dürfte in den folgenden Selbstbewußtseinsmodellen noch deutlicher werden.

fisch durch Reflexion von Personen jeweils auf sich und auf Andere und damit rudimentär durch bewußte wechselseitige Anerkennung zustande.[236]

Zahlreiche Einwände gegen Selbstbewußtseinstheorien richten sich gerade gegen das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein, als sei Selbstbewußtsein insgesamt damit getroffen. Dabei wird das Reflexionsmodell oft vereinfachend nach jenem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden. Unter den Einwänden gegen das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein ragen insbesondere der Einwand der unendlichen Iteration und der Zirkeleinwand heraus. Sie scheinen zumindest das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein als unmöglich zu erweisen. Doch hatte sich schon gezeigt, daß diese beiden Einwände sich spezifisch gegen ein Selbstbewußtsein wenden, dessen Selbstbeziehung als symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung ausgelegt wird. Solche Selbstbeziehung aber findet sich, wie gezeigt, im Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein nicht.

Der Einwand der unendlichen Iteration, und zwar auf der Subjektseite[237], wie er zumeist konzipiert wird, besagt nun, daß der Selbstvergegenständlichung und Selbsterfassung im Ich-Objekt ein rein tätiges Subjekt vorausgesetzt werden müsse, das diesen Akt vollziehe und das für sich dabei noch ohne Selbstbeziehung sei, daß dies sich, da ihm doch wesentlich Selbstbeziehung zukomme, ebenso und in derselben Bedeutung vergegenständlichen und sich selbst erfassen müsse, was wieder die Voraussetzung eines rein tätigen Subjekts verlange usf. ins Unendliche; ebenso muß nach dem Zirkeleinwand in methodischer Hinsicht zur definitorischen Erklärung des Begriffs der reflexiven Selbstbeziehung des Selbst gerade der Vorstellungsinhalt solcher Selbstbeziehung schon vorausgesetzt und verwendet werden, der doch hatte erklärt

---

[236] Bei dieser Bestimmung mag es hier wieder sein Bewenden haben; vgl. auch oben die Bestimmungen zur Umweltbeziehung beim Modell partieller Selbstidentifikation, S. 182 sowie Anm. 226, auch Anm. 225.

[237] Der Einwand der unendlichen Iteration auf der Objektseite betrifft das reflektierte Ich oder das Ich-Objekt und ist, wie im ersten Teil gezeigt, jenem Einwand auf der Subjektseite strukturanalog. Diese Einwandversion besagt, wenn das Ich-Objekt als das Sich-Vorstellende bestimmt wird und dieses "Sich" das Ich bezeichnet, daß immer wieder im Sich-Vorstellenden das Ich enthalten ist, das das Sich-Vorstellende ist usf. ins Unendliche. Hierin bleibt aber erstens die inhaltliche Bestimmung des Ich als des Sich-Vorstellenden auf allen Iterationsstufen gleich und ist nur in der formalen Position auf jenen Stufen verschieden. Zweitens wird, wenn das Sich-Vorstellende Objekt für das Ich als Subjekt wird, hierbei die Selbstbeziehung als symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung vorausgesetzt, die sich im Reflexionsmodell nach der gegebenen Charaktierisierung per se nicht findet. Drittens schließlich wird Selbstbeziehung im reflektierten Ich nicht allererst durch Reflexion zustande gebracht, sondern ist darin in einfacheren Spielarten schon enthalten; sie kann gar nicht, wie sich auch unten zeigt, durch jene unendliche Iteration als obsolet erwiesen werden. Vgl. hierzu auch T. 1. Abschn. V.

werden sollen. – Doch ist das Reflexionsmodell dadurch offensichtlich nicht getroffen. Denn zum einen ist das tätige und reflektierende Selbst gar nicht selbstverloren in seinem Akt des Vermeinens, der ja oft mit: "Ich weiß", "ich erinnere mich" oder dgl. ausgedrückt wird, so daß auch nicht in einem weiteren stufenartigen Regreß ständig wechselweise die Setzung eines tätigen Selbst und diejenige seiner Selbstbeziehung angenommen werden muß. Im Akt des Reflektierens und Vermeinens ist es sich vielmehr unmittelbar thematisch erschlossen, wie auch die geschilderten Gefühlsqualitäten verschiedener solcher Akte verdeutlichen können. Zum anderen bleibt inhaltlich die Bedeutung der Selbstbeziehung des Ich auf den verschiedenen Stufen der Iteration immer gleich; ihr kommen nur formal verschieden gestufte Positionen zu, so daß der Einwand nur diese formale Seite betrifft, die beim Reflexionsmodell allenfalls künstlich erzeugt werden kann. Überdies wird die Selbstbeziehung im reflektierten Selbst gar nicht fraglich, wenn man eine solche unendliche Iteration einmal künstlich zustande bringt. So kann ein Selbst von sich sagen: "Ich bin Kenner der antiken römischen Elegiekunst" und – vielleicht mit einer gewissen Wehmut –: "Ich erinnere mich, daß ich Kenner der antiken römischen Elegiekunst war". "Ich weiß, daß ich mich erinnere, ein derartiger Kenner gewesen zu sein". "Ich weiß, daß ich weiß, daß ich mich erinnere ..." usf. ins Unendliche. An diesem Beispiel ist dreierlei bedeutsam: 1. Schon der erste Satz formuliert eine partielle Selbstidentifikation, die durch die folgenden jeweils gestuften Reflexionsakte und deren unabsehbare Iteration allenfalls – etwa durch die Erinnerung – abgeschattet, keineswegs aber ungültig gemacht wird. 2. In den Reflexionen höherer Ordnung, die in den folgenden Sätzen ausgedrückt werden wie: "Ich weiß, daß ich weiß, daß ich mich erinnere ..." usf., wird die weitere Iteration inhaltsleer; sie führt zu keiner neuen Selbstbeziehungsbedeutung mehr; es wird immer wieder nur ein reflektierendes, nämlich wissendes Ich auf ein reflektiertes, nämlich gewußtes Ich bezogen. Die Stufenordnung der Iteration wird somit rein formal und bringt keine Änderung mehr in die Bedeutung des Verhältnisses von reflektierendem und reflektiertem Ich.[238] Dieses aber bleibt ohnehin im Reflexionsmodell, auch wenn jene Iteration nicht erzeugt wird, ohne Ebenenkontamination. 3. Schließlich verbindet die reflexive Selbstbeziehung, wie man gerade aus diesem Beispiel eindeutig entnehmen kann, auf den beiden ersten Stufen, die dort in den ersten beiden Sätzen benannt werden, asymmetrische Relata. Eine derartige Asymmetrie gilt schon für die Relata der partiellen Selbstidentifikation, wie sich gezeigt hat; und auf der

---

[238] Darauf wies schon Husserl hin, der aus dieser scheinbaren Not eine Tugend machte und erklärte, in ebendiesem Verhältnis auf verschiedenen Stufen und in der synthetischen Identifikation der verschiedenen "Aktpole" bestehe generell das Ich, vgl. *E. Husserl: Erste Philosophie (1923/24).* T. II. Husserliana VIII, 88ff; vgl. auch Husserliana VI, 457f. – Zum Einwand der unendlichen Iteration vgl. oben T. 1. Abschn. V.

zweiten, die Reflexion ausdrückenden Stufe wird sie explizit erwähnt: "Ich erinnere mich, daß ich Kenner der antiken römischen Elegiekunst war" – und es heute nicht mehr bin. Der Iterations- und auch der Zirkelvorwurf, die sich an einer Selbstbeziehung als symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung orientieren, machen solche Selbstbeziehung aber keineswegs unmöglich; sie zielen nur daran vorbei.

Daher erweist sich die geschilderte unendliche Iteration als keineswegs unausweichlich, ja vielmehr als künstlich; reflexives Selbstbeziehen kann durchaus zustande kommen, ohne in sie getrieben zu werden. Dabei beruht die reflexive Selbstbeziehung im reflektierenden und im reflektierten Ich, wie sich ergab, je schon auf einfacheren Selbstbeziehungsweisen; die Reflexion bringt also nicht erst Selbstbeziehung überhaupt hervor, wie jene Einwände offenbar insinuieren und kritisieren, sondern nur komplexere Selbstbeziehung auf der Basis einfacherer. Diese komplexere Selbstbeziehung wird wesentlich zustande gebracht von den reflektierenden Akten des Selbst als Konstitutionsmomenten. Sie wird, wie gezeigt, konstituiert durch Leistungen der Synthesis, der Ebenenunterscheidung und der Identifikation des Selbst mit sich in inhaltlich asymmetrischen Relata, und zwar ohne daß diesen Leistungen irgendwie wieder eine komplexe, reflexive Selbstbeziehung notwendig und ermöglichend vorausgehen müßte.

Da der Zirkeleinwand ebenfalls das Modell der Selbstbeziehung als symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt, trifft auch er das Reflexionsmodell mit dessen asymmetrischen Relata nicht, die im übrigen schon wohlbestimmte, je vorher gegebene, einfachere Selbstbeziehung enthalten. Die eben angeführten entscheidenden Argumente gelten hier analog. Die komplexere, reflexive Selbstbeziehung fußt in ihren Relata auf jenen einfacheren Selbstbeziehungsweisen; aber sie setzt nicht wieder reflexive Selbstbeziehung für ihre eigene Definition voraus. Damit dürfte sich gezeigt haben, daß selbst das Reflexionsmodell vom Iterations- oder vom Zirkeleinwand nicht destruiert wird und deshalb als ein originäres Selbstbewußtseinsmodell unter mehreren durchaus möglich und sinnvoll ist.

Da das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein, das über großen Variantenreichtum sowohl auf der Seite des reflektierenden als auch auf der Seite des reflektierten Selbst verfügt, in Erfahrungen gut bewährt ist, dürften der empirisch-psychologische und der gesellschaftstheoretische Einwand hier wenig ausrichten. Reflexives Selbstbewußtsein ist als eigene Weise von Selbstbeziehung aus empirischen Gründen schwerlich zu leugnen; und es ist auch schwerlich als bloßes Produkt gesellschaftlicher Prozesse herzuleiten. Zwar erfolgt die Entwicklung des Selbst etwa zu partieller Selbstidentifikation, wie gezeigt, u.a. auch durch intersubjektive Vermittlung. Aber gerade Akte der Reflexion kann das ausgebildete Selbst von sich aus durch eigene Tätigkeit vornehmen; sie brauchen nicht gesellschaftlich motiviert oder gar verursacht zu sein. Derartige Einwände gegen das Reflexionsmodell ähneln denjenigen gleichen Typs

gegen das Modell partieller Selbstidentifikation, wie sie oben dargelegt wurden, und die jeweiligen Zurückweisungen können dann analog sein.[239]

Ebenfalls keine Anhaltspunkte finden hier wie schon beim Modell partieller Selbstidentifikation die Varianten des ontologischen Einwandes, wenn Phänomenreichtum und Struktur des Reflexionsmodells in der beschriebenen Weise bestimmt werden. Dann nämlich ist reflexive Selbstbeziehung dem konkreten Selbst keineswegs unangemessen. Es wird hiermit aber nicht beansprucht, die Seins- und Existenzweise des Selbst als Grundlage für dessen Selbstverständnis und speziell für dessen reflexive Selbstbeziehung zu erkennen; vielmehr dient umgekehrt die Untersuchung der bewußtseinsintern sich darbietenden Selbstbeziehungstypen und hier des Reflexionsmodells von Selbstbewußtsein als Basis für eine darauf erst aufbauende ontologische Bestimmung; wenn man sie konzipiert, dürfte sich das Selbst als geistige, und zwar als reflexiv gestufte, fürsichseiende und auch einzelne, ja individuelle Existenz erweisen, deren Selbstbeziehungsrelata in der Regel auf prozessual zu verstehenden, in sich selbstrelationalen Ganzheiten als Erlebniswirklichkeiten beruhen.

Die verschiedenen Versionen der analytischen Kritik betrachten entweder den Gebrauch der ‚ersten Person' in Sätzen als bedeutungslos, ja als irreführend, was der Erfahrungsbewährung der unterschiedlichen Selbstbeziehungsweisen und auch des Reflexionsmodells unangemessen ist, oder sie suchen bestimmte Äußerungen als die einzig sinnvollen auf, die authentisch und irrtumsfrei von der ‚ersten Person' gelten wie – nach dieser Meinung – deren Sätze über eigene genuin subjektive Erlebnisse bzw. Zustände oder Äußerungen ihres eigenen Vermeinens, das in verschiedenen Weisen auftreten kann; dabei sollen auch jene Sätze über eigene subjektive Erlebnisse oder Zustände in Äußerungen des eigenen Vermeinens darüber, d.h. in selbstbezügliche reflexive Äußerungen ohne Bedeutungsveränderung überführt werden können.[240] Hierbei werden erstens die unterschiedlichen Selbstbewußtseinsmodelle und deren jeweilige Strukturen nicht beachtet; zweitens können die einfache und die reflexive Äußerung dem intendierten Bedeutungsgehalt ohne oder auch mit Absicht des Sich-Äußernden durchaus inadäquat sein, so daß man von der Analyse der sprachlichen Äußerungsformen auf die Untersuchung der Selbstbeziehungsweisen und hier des Reflexionsmodells selbst zurückverwiesen wird. – Insbesondere gegen das Reflexionsmodell ist Ryles Einwand der unendlichen Iteration gerichtet, in dem Reflexion vornehmlich als Erinnerung an schon vergangene Leistungen oder Erlebnisse des Selbst gefaßt ist; es hatte sich aber bereits gezeigt, daß er nicht zutrifft. Dieser Einwand ist bei Ryle, wie früher erläutert,

---

[239] Vgl. oben S. 181f. – Die Autoren, die die genannten Einwände vorbringen, wie sie in Teil 1 dargelegt wurden, unterscheiden in der Regel ohnehin nicht zwischen den verschiedenen Strukturtypen von Selbstbewußtseinsmodellen.

[240] Vgl. oben Anm. 234 zu Tugendhat. Vgl. auch die Stellungnahme zur analytischen Kritik beim Modell der partiellen Selbstidentifikation (s. 183f.).

integriert in dessen Behaviorismus, der – weitgehend thetisch und wenig phänomengerecht – den mitteilbaren Sinn einer aktiven, selbstbezogenen Ichtätigkeit leugnet. Andere analytische Kritiken wie die physikalistisch-funktionalistischen oder die physiologisch-psychologischen Einwände qualifizieren das Selbstverständnis des Selbst auch in reflexiver Selbstbeziehung vielfach im Namen eines zukünftigen Fortschritts der Wissenschaft, der erst noch stattfinden muß, als bloßen Irrtum; sie hadern mit der Erfahrungsevidenz des Selbstverständnisses des Selbst und reduzieren das Selbst auf das Gehirn, in dem überdies (nach der Ansicht einiger) auch im gesunden Zustand gleichzeitig oder nacheinander mehrere Personen Platz finden sollen.

So bleibt also auch angesichts dieser Typen von Einwänden, die schon im ersten Teil näher ausgeführt wurden und unter denen der Iterations- und der Zirkeleinwand sich am entschiedensten gerade gegen das Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins wenden, ebendieses Modell und seine komplexe Selbstbeziehungsstruktur durchaus möglich, stabil und sinnvoll.

Das Reflexionsmodell wird alltäglich vielfach verwendet. In der Geschichte der Philosophie kommt es von früher Zeit an vor; es werden problemreiche Ausprägungen oder Anwendungen betrachtet, ebenso Strukturschemata, die insbesondere das Reflexionsmodell charakterisieren sollen. Schon Plato erörtert im *Charmides*[241] eine besondere Anwendung des Reflexionsmodells, ohne freilich dieses selbst zu untersuchen. In Anknüpfung an den überlieferten Spruch: "Erkenne dich selbst" gibt Plato als eine der Bestimmungen der Besonnenheit das Sichselbstkennen an. Dieses kann durchaus als reflexiv aufgefaßt werden. Plato entwickelt es weiter zum Wissen (Episteme) des Wissens und Nichtwissens. Aber gerade das Wissen des Wissens betrifft nach Platos kritischer Darstellung, wenn es dergleichen gibt, nur den Umstand, daß man etwas weiß, nicht was man weiß. So ist solches Wissen letztlich formal, leer, unnütz und somit ohne praktische Bedeutung, was für eine wahre Tugendbestimmung nicht gelten kann. Ob diese Kritik Platos nicht zu kurz greift, sei an dieser Stelle nicht untersucht; behauptet wird die Unmöglichkeit eines Wissens des Wissens freilich nicht.

In der Antike bestimmen dann insbesondere Aristoteles und später Plotin die Tätigkeit des göttlichen Geistes als Denken des Denkens (Noesis Noeseos). Auch hierin kann man einen eminenten Fall des Reflexionsmodells sehen; allerdings ist solches Denken, das sich selbst denkt, nicht diskursiv; und es kommt, für sich betrachtet, nicht dem zeitlichen unvollkommenen Vorstellen der menschlichen Seele – es sei denn in der Weise des Selbstüberstiegs –, ansonsten aber nur dem göttlichen Geist zu. Plotin stellt dabei, wie erwähnt, zum ersten Mal den Einwand der unendlichen Iteration dar, nämlich daß der Geist

---

[241] Vgl. *Platos Charmides* in *Platonis Opera*. Recognovit etc. I. Burnet. Oxford 1900 ff. 164d ff (Paginierung nach der Ausgabe der Werke Platos von Henricus Stephanus aus dem Jahre 1578).

denkt, daß er denkt, daß er denkt usf., und er widerlegt diesen Einwand metaphysisch aus der Einheit des Nous, die nur um den Preis aller Wahrheit zerstört werden könnte.[242] – Diese wegweisenden Einsichten betreffen Präfigurationen des Reflexionsmodells in jeweils einer besonderen Ausprägung; sie erörtern freilich weder die spezifische Struktur des Reflexionsmodells noch die Probleme des Aufbaus und der Konstitution menschlichen Selbstbewußtseins.

Diese Einsichten werden in der folgenden Philosophie bis in die frühe Neuzeit verwendet, weiterentwickelt oder aber wiederentdeckt. Einen entscheidenden Innovationsschub erfährt die Subjektivitätstheorie nach Ansätzen dazu in der frühen Neuzeit in der klassischen deutschen Philosophie. Kant folgt zunächst keineswegs dem Reflexionsmodell oder dem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung mit seiner Bestimmung des 'Ich denke' als reiner Apperzeption, die einen Leibniz-Hintergrund impliziert, oder mit der Vehikel-Metapher, daß dieses 'Ich denke' alle meine Vorstellungen müsse "begleiten" können, was wesentlich auf die Nichtproduktivität des auf Anderes gerichteten Denkens hinweist. Selbst die Bestimmung, diese Apperzeption sei spontane Synthesis und Bewußtsein dieser Synthesis, legt das darin angedeutete 'Ich denke mich' nicht auf die Struktur der Subjekt-Objekt-Beziehung oder die Reflexionsstruktur fest. Aber mit Kants Aufweis, daß das reine Selbstbewußtsein als denkendes Subjekt in Anschauungen objektkonstituierend ist, wird begrifflich auch das rein gedachte Korrelat des 'Ich denke' als Objekt überhaupt bestimmt; damit wird es möglich, noch aller Erkenntnis des Daseins des Selbst voraus das reine 'Ich denke mich' nach dem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung oder nach dem Reflexionsmodell zu konzipieren. Zur universalen Bestimmung des Selbstbewußtseins wird diese Subjekt-Objekt-Beziehung aber erst bei Reinhold, so daß auch Selbstbeziehung nach diesem Schema zu denken ist, was der späteste Kant dann aufnimmt.

In den idealistischen Programmen und Ausführungen einer systematischen Geschichte des Selbstbewußtseins, in denen in geregelter und gestufter teleologischer Abfolge die Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes ebenso wie die Konstitution und Entwicklung des Ich-Objekts expliziert werden, erfährt dies Schema der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung eine entschiedene Differenzierung und Dynamisierung. Weder Fichte noch Schelling noch Hegel bleiben bei diesem Muster der Selbstbeziehung als dualer statischer Beziehung thematischer symmetrischer Relata stehen; sie zeigen vielmehr die Genesis und Entwicklung der Selbstbeziehung auf als eine Entwicklung asymmetrischer Relata in einer prozeßhaften dualen oder auch mehr als dualen Beziehung, die hinführt zu einer erfüllten Selbstbeziehung. Der frühe Fichte formuliert, wie im ersten Teil gezeigt, ausdrücklich den Vorwurf der unendlichen Iteration und weist ihn zurück; Schelling und Hegel vermeiden ihn implizit in ihren Theorien, da Selbstbeziehung, auch reflexive Selbstbeziehung

---

[242] Vgl. oben T. 1. S. 101f.

von ihnen als dynamische und in idealem Sinn prozessuale Beziehung zweier – oder auch mehrerer – asymmetrischer thematischer Relata konzipiert wird, in denen das Selbst sich auf verschiedenen Stufen seiner geistigen Leistungen selbst gegenwärtig wird und sich darin erfaßt.[243] Diese Bestimmungen, auf die der Iterations- und der Zirkeleinwand nicht zutreffen, gelten vom konkreten Selbst; sie sind bei den Idealisten in unterschiedlicher Weise in Theorien des allgemeinen Prinzips des Selbstbewußtseins oder der Subjektivität fundiert.

Dies Modell der Selbstbeziehung als dynamisierter und differenzierter Subjekt-Objekt-Beziehung erstarrt im Neukantianismus zum Schema der Selbstbeziehung als prinzipiell symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung; Husserl ersetzt demgegenüber die duale Relation zumindest durch eine Trias vermöge der vermittelnden Instanz der Intentionalität; Heidegger kritisiert grundsätzlich jenes vom Neukantianismus herrührende Schema und setzt ihm de facto und intuitiv Varianten eines Unmittelbarkeitsmodells sowie – andeutungsweise – das Horizontmodell von Selbstbewußtsein als Dasein entgegen.[244] So begründet Hinweise auf solche vorausgehenden Selbstbeziehungsweisen sind, sowenig berechtigt ist dagegen die generelle Kritik am Reflexionsmodell; dies darf dann freilich nicht nach dem Schema der Selbstbeziehung als starrer, dualer, symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden werden. Wenn es nicht nach diesem Schema verstanden wird, dann gelten auch die verschiedenen Einwandtypen, speziell der Iterations- oder Zirkelvorwurf nicht, die bis in neueste Zeit gegen das Reflexionsmodell erhoben werden. Es ist vielmehr, wie oben gezeigt werden sollte, ein Modell der Identifikation des Selbst mit sich in verschiedenen, selbständigen, asymmetrischen Relata, die auf verschiedenen Ebenen bleiben und die jeweils fundiert sind in vorausgehenden, einfacheren Selbstbezie-

---

[243] Hinsichtlich näherer Ausführungen hierzu mag der Verweis erlaubt sein auf *E. Düsing: Sittliche Aufforderung.* Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen.* In: *Transzendentalphilosophie als System.* Hrsg. von A. Mues. Hamburg 1989, bes. 182ff, ferner auf die Aufsätze des Verfassers: *C'è un circolo dell' autocoscienza?* Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger. In: Teoria 12 (1992), 3-29; *Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte.* In: *Kategorien der Existenz.* Festschrift für W. Janke. Hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg 1993. 61-76; *Schellings Genieästhetik.* In: *Philosophie und Poesie.* O. Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd 1. 1988. 193-213; *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins.* In: Hegel-Studien 28 (1993), 103-126.

[244] Vgl. oben S. 145ff., auch T. 1. S. 68f.; verwiesen werden mag auch auf die Darlegung des Verfassers: *Selbstbewußtseinsmodelle.* Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität.* Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. 89-122.

hungsweisen; es stellt damit ein variantenreiches, vielfach verwendetes, komplexes Selbstbewußtseinsmodell dar, das durchaus originäre Bedeutung für ein entwickeltes, ja auch sinnerfülltes Selbstverständnis des Selbst hat.

V. Das epistemische Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein

Wenn das Selbst in partieller Selbstidentifikation sich einzelne Eigenschaften, Fähigkeiten oder Zustände zuschreibt oder wenn es gemäß dem Reflexionsmodell inhaltlich bestimmte Einzelheiten in ausdrücklicher Selbstthematisierung als ihm zugehörige vorstellt, so erfaßt es sich damit nur sehr selektiv; es gewinnt dadurch allein noch kein "Persönlichkeitsbild" von sich selbst, wie es in gehobener Alltagssprache heißt.[245] Dies gilt erst recht, wenn das Selbst sich reflexiv, etwa im Modus der Erinnerung, Eigenschaften, Fähigkeiten oder Zustände zuschreibt, die ihm als reflektierendem nicht mehr zukommen; gleichwohl setzt sich das reflektierende mit dem reflektierten Selbst als eines und dasselbe. In allen diesen Fällen von Selbstbeziehung ist als horizonthafte Möglichkeit weitere Bestimmung des Selbst angelegt, die auf dem Niveau der Reflexion bleibt und zur Ausbildung eines "Persönlichkeitsbildes" beiträgt, das ein Selbst von sich zu konstituieren sucht. Dies aber führt zu einem neuen, noch komplexeren Selbstbewußtseinsmodell, zum epistemischen Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein, wie es genannt werden soll. Dieses sei nun zunächst vorgestellt und dann auch der Name erläutert.

Wenn das Selbst mehrere Selbstzuschreibungen in partiellen Selbstidentifikationen und mehrere Reflexionen auf bestimmte eigene Erlebnisse oder Zustände vornimmt, so betrachtet es sich selbst nicht lediglich als eine lineare Reihe solcher selbstzugeschriebenen Eigenschaften oder Fähigkeiten bzw. solcher reflektierten Erlebnisse oder Zustände. Es unterscheidet vielmehr seine zufälligen von seinen ihm wesentlichen Bestimmungen und ordnet alle diese Bestimmungen nach einer grundlegenden Konzeption seines Selbstverständnisses an. Gewisse Eigenschaften, die in Aussagen formuliert werden wie: "Ich bin Autofahrer", "ich bin Mitglied eines städtischen Turnvereins", Aussagen, die auch reflexiv als Wissen von sich formuliert werden können, wird das Selbst nicht als ihm unabdingbar oder unverlierbar zukommend ansehen; sie können auch wegfallen, ohne daß sein Selbstverständnis in nennenswertem

---

[245] Allport spricht vom Selbst-Bild, das beim gesunden und beim psychoneurotischen Menschen sehr verschieden ist; er bezieht in dieses Bild – anders als es hier geschieht – schon thematisch und nicht nur horizonthaft die Zukunftsdimension mit ein; vgl. *G.W. Allport: Werden der Persönlichkeit.* Übersetzt und mit einem Vorwort von H. Bracken (englisch *Becoming*. New Haven 1955). München 1974 (zuerst 1958). Bes. 48f. – Zur thematischen Berücksichtigung der Zukunftsdimension vgl. unten das folgende Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung.

Maße beeinträchtigt würde; derartige Eigenschaften oder Erlebnisse oder Zustände sind für es zufällig. Davon unterscheidet das Selbst solche Bestimmungen, die es sich zwar auch in partiellen Selbstidentifikationen und Reflexionen zuschreibt, die ihm aber nicht einfach fehlen können, ohne sein Selbstverständnis zu verändern oder gar zu zerstören; solche Bestimmungen, deren Arten weiter unten erörtert werden sollen, sieht das Selbst als ihm unabdingbare oder gar als ihm wesentliche an.

Schon aus dieser Charakterisierung läßt sich entnehmen, daß der Unterschied zwischen zufälligen und unabdingbaren oder wesentlichen Bestimmungen, die das Selbst sich zuschreibt, hier nicht von ontologischer Bedeutung ist, sondern lediglich den immanenten Sinndifferenzierungen im Selbstverständnis des Selbst folgt. Daher wird hiermit auch nicht darüber entschieden, ob dem Selbst an sich ein Wesen, eine Essenz im Unterschied zur Existenz zukomme, was Heidegger und Sartre bestreiten, da dies zu der dem ursprünglichen Selbstverständnis des Selbst oder des Daseins unangemessenen traditionellen Ontologie der Vorhandenheit gehöre.[246] Ferner ist es bei dieser dem Selbstverständnis immanent bleibenden Kennzeichnung jederzeit möglich, daß einem Selbst im Zuge etwa einer Änderung seiner ganzen Lebensverhältnisse, ja auch von Charaktereigenschaften gewisse Bestimmungen seiner selbst, die es zuvor für wesentlich hielt, zufällig werden. Gleichwohl bleibt formal dieser Unterschied der Bestimmungen als solcher im Selbstverständnis des Selbst erhalten. – Das Bewußtsein dieses Unterschieds in den Bestimmungen des Selbst setzt jederzeit Reflexion auf jene Bestimmungen als die eigenen voraus, solche Reflexion mag nun eigens ausgedrückt werden oder nicht.

Solche unabdingbaren oder wesentlichen Bestimmungen im Selbstverständnis des Selbst kommen diesem in der Regel dauerhaft zu. Sie können von verschiedener Art sein. Zum einen können sie generelle Persönlichkeitseigenschaften sein, die das Selbst sich als wesentliche zuschreibt. Nicht dazu gehören dauerhafte, nicht ablegbare bloß physische Eigenschaften des Menschen, etwa daß er ein Säugetier ist, daß er im natürlichen Zustand ungefiedert, zweibeinig und dgl. ist; denn diese Eigenschaften betreffen ihn nur als animalisches Wesen, nicht spezifisch als Selbst. Generelle Persönlichkeitseigenschaften, die jedem Selbst als Selbst, unangesehen seiner jeweils besonderen Bestimmtheiten,

---

[246] Vgl. hierzu *M. Heidegger: Sein und Zeit* (zuerst 1927). 8. Aufl. Tübingen 1957. Bes. 42ff u.ö.; *J.-P. Sartre: L'être et le néant* (Paris 1943). *Das Sein und das Nichts*. Übers. von J. Streller, K.A. Ott und A. Wagner. Hamburg 1970. Bes. 65ff. u.ö. – Zum Unterschied von wesentlichen und zufälligen Eigenschaften eines Charakters vgl. die Darstellung W. v. Humboldts, der diesen Unterschied freilich nicht nur als einen dem Selbstverständnis des Selbst immanenten bestimmt, der aber zu Recht darauf aufmerksam macht, daß zufällige nicht immer transitorische Eigenschaften sein müssen, *W. v. Humboldt: Das achtzehnte Jahrhundert*. In: *Ders.: Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von A. Flitner und K. Giel. Bd 1. Darmstadt 1960. Bes. 485ff.

zukommen und ohne daß damit seine organisch-physischen Basisbeschaffenheiten geleugnet werden, sind z.B., daß das Selbst sein eigener Herr und nicht Sklave eines anderen ist, daß es ein Recht auf Leben und eigene Lebensgestaltung im Rahmen gegebener Möglichkeiten hat, daß es verantwortlich ist für seine Handlungen und grundlegend: daß es in ethischer und rechtlicher Hinsicht frei ist. Daß ein Selbst ontologisch an sich frei ist, wird damit noch nicht behauptet, sondern nur, daß es im eigenen Selbstverständnis und Bewußtsein von sich Willensfreiheit für sich beansprucht; es stellt sich insbesondere für seine bevorstehenden zukünftigen Handlungen eine Freiheit der Wahl unter Möglichkeiten oder eine Entscheidungsfreiheit, etwas Bestimmtes zu wollen oder nicht zu wollen, vor, und es betrachtet sich als verantwortlich für seine Handlungen, zumindest für seine in ihnen implizierten Entscheidungen, die es angesichts allgemeingültiger rechtlicher oder ethischer Maßstäbe trifft. Die ausführliche Darlegung solcher Maßstäbe und der ihnen gemäßen Dispositionen und Haltungen des Selbst gehört in eine eigens zu entwickelnde praktische Philosophie. Vergleichbar mit dieser These vom Freiheitsbewußtsein ist die Kantische Auffassung, daß das Bewußtsein des Sittengesetzes nur die bewußtseinsimmanente Voraussetzung der Freiheit des Selbst erfordert. Gesellschaftstheoretische, medizinisch-psychologische oder allgemein-deterministische Leugnungen von Freiheit gehen jeweils über ein solches Freiheitsbewußtsein des Selbst hinaus und suchen theoretisch bestimmte, ontologische oder regionalontologische Hinderungsgründe auf, die dieses praktische Freiheitsbewußtsein als Schein entlarven sollen. Dies aber ist zumindest – abgesehen von anderen argumentativen Schwierigkeiten – eine Metabasis eis allo genos in der Argumentation.

Eine andere Grundart unabdingbarer oder wesentlicher und in der Regel dauerhafter Bestimmungen des Selbst besteht in Kulturkreiseigenschaften; es liegt am Selbstverständnis des Selbst, ob es sie nur als ihm unabdingbar oder zugleich als ihm wesentlich zugehörig ansieht. Sie kommen jedem Selbst in seiner geschichtlichen und auch lokalen Faktizität zu, sind aber ebenfalls nicht abhängig von individuellen Bestimmungen dieses oder jenes Selbst. So kann jemand, der auf seine Vorstellungs- und Denkart reflektiert, von sich sagen, sein Vorstellen und Denken sei durch die deutsche Sprache, Literatur und Geschichte geprägt. Ebenso wird ein Perser oder ein Chinese dies jeweils in Bezug auf seine Sprache, Literatur und Geschichte sagen. Jemand kann auch in provinziellerem Sinne z.B. bekennen, er sei Schwabe oder Sachse, wenn damit nicht nur die Geburtsprovinz, sondern zugleich eine stärkere Lokalkoloritprägung der eigenen Verhaltensweisen, der Einhaltung bestimmter Sitten und Gebräuche, der Vorstellungsweisen und der Spracheigentümlichkeiten gemeint ist. In früheren Zeiten prägte auch die dauerhafte Zugehörigkeit zu einer bestimmten Zunft oder zu einem bestimmten Stand Verhalten, Vorstellen und Denken eines Selbst.

Eine dritte Grundart in der Regel dauerhafter und vom Selbst als unabdingbar oder gar als wesentlich angesehener Eigenschaften liegt in teils angeborenen und entwickelten, teils erworbenen Fähigkeiten, sofern sie nicht wie etwa das Laufenkönnen bloß physisch-leiblich sind; ein leibliches Fundiertsein solcher Fähigkeiten des Selbst bleibt dabei unbestritten. So kann jemand etwa von sich sagen, er sei sprachbegabt, d.h. er verfüge über eine solche Eigenschaft, die durchaus eine physische Basis hat, die aber spezifisch einem sprachfähigen Selbst zugehört, offenbar auf angeborenen Vorzügen beruht und die als Fähigkeit nur in Erscheinung tritt, wenn sie entwickelt wird. Ähnliches gilt von den Fähigkeitseigenschaften: intelligent, musikalisch und dgl.; als erworben, wenn auch im allgemeinen auf der Basis angeborener und entwickelter Fähigkeiten sowie auf der Basis gesellschaftlicher und kultureller Vorgegebenheiten, können etwa die Fähigkeitseigenschaften: gelehrt oder praktisch versiert in bestimmten Gebieten gelten. – Wenn jemand eine von solchen für ihn dauerhaften Eigenschaften für sich reklamiert, sieht er sich dadurch nicht bloß als äußerlich und zufällig betroffen an, sondern als durch eine persönliche Qualität bestimmt, die ihm nicht einfach fehlen kann, ja die ggf. für ihn sogar wesentlich ist.

Eine vierte Grundart eindeutig wesentlicher und in der Regel dauerhafter Bestimmungen liegt in den Charakterzügen, die dem Selbst nicht von vornherein schon vor- oder mitgegeben sind oder als Anlagen zur Verfügung stehen, sondern die es sich willentlich selbst verschafft. Sie betreffen in ganz anderer Weise als die allgemeinen Persönlichkeits- oder die Kulturkreiseigenschaften oder auch als die Fähigkeitseigenschaften die originäre selbstbewußte Spontaneität des Selbst. So kann das Selbst auf eine bestimmte Art, von sich aus zu handeln, reflektieren, die es sich durch Entschlossenheit und Eingewöhnung selbst zu eigen gemacht hat, und etwa von sich sagen: "Ich bin mutig und tapfer", oder: "ich bin langmütig"; die Reflexion kann hierbei implizit bleiben oder auch eigens artikuliert werden. Obwohl die Charakterzüge, in diesem Beispiel Tugenden – ebenso wie die zuvor geschilderten dauerhaften Eigenschaften verschiedener Art – als Prädikate verwendet werden, die auch von anderen Subjekten gelten können, also allgemeine Bedeutung haben, sind gerade die Charakterzüge authentisch hervorgebracht und erworben nur vom einzelnen spontanen Selbst. Dieses spontane Selbst ist einzelnes, insofern seine Aktivität und sein Handeln authentisch, originär und nur ihm als Vollziehendem zugehörig sind. Solche Einzelheit wird öfters zugleich als Individualität angesehen; sie bedeutet jedoch noch nicht vielfältig bestimmte Individualität, insofern diese nicht nur durch das interne Bewußtsein authentischer Spontaneität, sondern allererst durch einen Vergleich eines Selbst mit vielen anderen als noematischer Gedankeninhalt für es selbst und für andere zustande kommt und erst aufgrund solchen Vergleichs konzipiert wird als Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit eines einzelnen Selbst in der Synthesis seiner verschiedenartigen und vielfältigen Eigenschaften und Erlebnisreihen, die auch vieles Zufällige enthal-

ten. Dabei dürfte für ein endliches Denken die Vielfalt der Bestimmungen unabschließbar sein. Wird Einzelheit somit begrifflich von dieser Bedeutung von Individualität unterschieden, so besteht, was für das Selbstverständnis des Selbst bedeutsam ist, das Verhältnis beider zueinander darin, daß die Einzelheit des spontanen Selbst in seinen authentischen und originär von ihm vollzogenen Akten und Handlungen in der inhaltsreicher bestimmten Individualität als wesentlicher Grundbestand enthalten ist.[247]

Das komplex strukturierte Selbst versteht sich also in diesen Grundarten für es unabdingbarer oder wesentlicher Bestimmungen, die dabei nicht isoliert nebeneinander bestehen bleiben, sondern zumindest zur Einheit des Selbst verbunden und dadurch auch untereinander angeordnet werden. Dem Selbst sind rein als solchem in seinem Verständnis von sich die generellen Persönlichkeitseigenschaften vorgegeben. Wird ihm deren Achtung verweigert wie z.B. dem Sklaven, findet das Selbst sich nicht als Selbst anerkannt. Das Selbst wächst zugleich durch seine geschichtlich-lokale Faktizität in einen vorgegebenen Kulturkreis hinein; dabei nimmt es dann in der Regel für es dauerhafte, sich ihm anbietende, schon vorgeprägte Eigenschaften an, denen es durch eigene Aktivität eine besondere Einfärbung verleihen kann. Auch solche Eigenschaften also sind für das Selbst unabdingbar oder nach seinem Selbstverständnis ggf. auch wesentlich; doch tangieren sie nicht die generellen Persönlichkeitseigenschaften, die jedem Selbst als Selbst zustehen, woher es auch kommt. Ferner muß jedes Selbst in seiner geschichtlich-lokalen Faktizität um seine eigene Begrenztheit wissen und infolgedessen Toleranz gegenüber Mitgliedern anderer Kulturkreise mit anderen, vielleicht fremdartigen Kulturkreiseigenschaften üben, da diesen Mitgliedern zum einen generelle Persönlichkeitseigenschaften zukommen und da ihnen – unter notwendiger Voraussetzung dieser Persönlichkeitseigenschaften – zum anderen solche je besonderen Kulturkreiseigenschaften zugehören, die ihnen unabdingbar, ja in ihrem Verständnis oft wesentlich sind. Feindseligkeit gegenüber anderen, nur weil sie Mitglieder anderer Kulturkreise sind, verachtet somit deren Selbst. – Sind dem Selbst die generellen Persönlichkeitseigenschaften rein als Selbst vorgegeben und wächst es mit lediglich akzidenteller eigener Aktivität in vorgegebene Kulturkreiseigenschaften

---

[247] Daraus ergibt sich, daß keinesfalls die Materie das Prinzip der Individualität ist. Nach Leibniz' grundlegender und wegweisender Einsicht ist es die tätige Monade, die sich alle ihre Eigenschaften verschafft, auch die zufälligen. Der Substanzcharakter zieht diese Untersuchung in eine Ontologie als Grundlegungswissenschaft; ferner dürfte dabei die Macht der Tätigkeit eines endlichen Wesens – ohne hinreichende Berücksichtigung unhintergehbarer Faktizität – überschätzt sein. Beim frühen Fichte deutet sich zumindest in einer Tendenz seiner praktischen Philosophie eine Vorprägung der Unterscheidung und des Verhältnisses von spontan tätiger Einzelheit und zugleich faktischer, Zufälligkeiten enthaltender, leiblicher Individualität an. Vgl. dazu *E. Düsing: Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre*. In: Fichte-Studien 3 (1991), 29-50.

gemäß seiner geschichtlich-lokalen Faktizität hinein, so nehmen die angeborenen und entwickelten oder die erworbenen Fähigkeitseigenschaften in etwa eine Mittelstellung mit je verschiedener Gewichtung ein zwischen Vorgegebenheit und Eigenaktivität des Selbst. Dagegen verschafft sich das Selbst seine Charakterzüge wesentlich durch seine eigene willentliche Aktivität. Sie manifestieren authentisch die originäre Spontaneität des einzelnen Selbst, die ihm als einzelnem in seinem Sich-Verstehen ursprünglich eigen ist. Die Charakterzüge setzen zwar die generellen Persönlichkeitseigenschaften, in der besonderen geschichtlich-lokalen Einfärbung des Selbst auch Kulturkreiseigenschaften sowie zudem Fähigkeitseigenschaften voraus. In seinen Charakterzügen aber begreift sich das Selbst als einzelnes in ureigener Weise. – So versteht es sich selbst in diesen Grundarten ihm unabdingbarer oder wesentlicher Bestimmungen und deren Zusammenhang, am ursprünglichsten aber in den von ihm selbst aktiv konstituierten Charakterzügen.

Aus dieser Darlegung der Bestimmungen, die für das Selbstverständnis des Selbst unabdingbar oder gar wesentlich sind, und aus der Explikation ihrer Grundarten läßt sich entnehmen, daß das epistemische Intentionalitätsmodell des Selbstbewußtseins keineswegs auf bloß theoretische oder gar kontemplative Eigenschaften rekurriert. Sie sind vielmehr überwiegend von praktischer Bedeutung; zugleich implizieren sie, auch wenn sie spezifisch vom einzelnen Selbst gelten, in unterschiedlicher Intensität einen intersubjektiven Sinn, sei es daß sie intersubjektiv wesentlich konstituiert oder auch nur mitkonstituiert sind, sei es daß sie sich in ihrem Ausübungs- oder Anwendungssinn auf andere Menschen richten. Darauf sei hier – wie bei den vorigen Selbstbewußtseinsmodellen – nur hingewiesen; intersubjektiv nezessitiert sind sie nicht.

Es gibt noch andere Arten von Bestimmungen, die dem Selbst dauerhaft zukommen und die es auch als ihm unabdingbar, in manchen Fällen sogar als ihm wesentlich zugehörig ansehen dürfte; anders als die soeben dargelegten Grundarten tragen diese Bestimmungen aber kaum etwas oder wenig zur Selbstbildung des Selbst bei; sie können jedoch zum thematisierten Inhalt einer Reflexion werden, und erst dann wird dem Selbst in Klarheit bewußt, inwiefern ihm eine solche Bestimmung nicht nur zufällig zukommt, z.B. wenn das Selbst von sich die Gewißheit hat, daß es eine Frohnatur ist. Zu derartigen dauerhaften Bestimmungen, die Inhalt eines reflexiven Wissens des Selbst von sich werden können, gehören habituell gewordene Grundstimmungen. Ähnliches gilt offensichtlich für habituell gewordene Haltungen des Selbst zum Zeitverlauf, und zwar sofern auch sie reflektiert werden, z.B. wenn das Selbst von sich weiß, daß es ein "Epimetheus" ist; Voraussetzung solcher Bestimmungen ist die generelle Zeitbestimmtheit allen, auch des selbstbewußten Erlebens. Diese Arten dauerhafter Bestimmungen prägen jedoch, auch wenn sie reflektiert werden, kaum die Selbstbildung und das dadurch konstituierte Selbstverständnis des Selbst.

Das Selbst sucht nun ein "Persönlichkeitsbild" von sich zu erlangen, indem es Selbstzuschreibungen vornimmt, darauf reflektiert, ob die darin zugeschriebenen Bestimmungen nach seinem Selbstverständnis ihm zufällig oder nicht zufällig und ob die nicht zufälligen ihm unabdingbar oder wesentlich eigen sind, indem es ferner die letzteren Bestimmungen nach den geschilderten Grundarten verbindet zur Einheit des sich begreifenden einzelnen Selbst und sie zugleich synthetisiert mit zufälligen Bestimmungen, die ihm ebenfalls zukommen, da das Selbst immer zugleich in einer von Zufälligkeiten beherrschten Umwelt lebt. Dabei stellt sich die Frage, von welcher grundlegenden Struktur und Bestimmtheit diejenige komplexe selbstbezügliche Einheit des Selbst ist, die einerseits als leitende Funktion des Selbstverstehens die Verbindungen jener Bestimmungen erst ermöglicht und die andererseits als noematisches Resultat solcher Verbindungen das thematisch vorgestellte "Persönlichkeitsbild" darstellt. Zur Beantwortung dieser Frage müssen zunächst die Bedeutungen der verschieden gestuften Weisen der Verbindung oder Synthesis unterschieden werden, wie sie sich bis zur Konstitution des epistemischen Intentionalitätsmodells ergeben haben.

Ausgangsbasis ist die "passive" Synthesis in ihren verschiedenen Bereichen. Sie konstituiert in Sinneseindrücken unwillkürlich bewegliche, in der Regel holistische Wahrnehmungsbilder, die zumindest assoziativ zentriert sind, ebenso den kontinuierlichen Erlebnisablauf, innerhalb dessen sich ein Selbst schon physisch-leiblich als dasselbe Wesen mit demselben Leib, der nicht wechselt von Erlebnis zu Erlebnis, unmittelbar erlebt. Solches Ineinanderfügen ergibt sich nicht schon aus den mannigfaltig gegebenen Erlebnisinhalten; es wird vom psychophysisch Erlebenden unwillkürlich und ohne bewußt vorgenommene Leistung erst zustande gebracht. – Von solcher "passiven" Synthesis sind die verschiedenen Weisen der "aktiven" Synthesis zu unterscheiden, die allen folgenden Verbindungsarten zugrunde liegt. Diese kann bei der Konstitution von Selbstzuschreibungen in der partiellen Selbstidentifikation, wie dargelegt, zum einen komponierende Synthesis sein, die etwa die Fülle der kontinuierlich ablaufenden Erlebnisse konstruktiv oder rekonstruktiv zu offenen, inhaltlich womöglich noch nicht in sich differenzierten Ganzheiten zusammenfügt, und zum anderen selektive Synthesis, die aus der Fülle des Erlebnisablaufs inhaltlich bestimmte diskontinuierliche Erlebnisse aussondert und untereinander eigens verbindet, so daß daraufhin das Selbst seiner in den verschiedenen verbundenen Erlebnissen als eines identischen inne werden kann. Die komponierende, insbesondere aber die selektive Synthesis trägt entscheidend zur Konstitution der Selbstbeziehungsweise der partiellen Selbstidentifikation vermittels Selbstzuschreibung bei; die hierin verbundenen Erlebnisse müssen dabei jeweils schon thematische unmittelbare Selbstbeziehung enthalten. So wird vom Selbst eine Selbstzuschreibung bestimmter Eigenschaften oder Fähigkeiten vorgenommen, in denen es sich partiell mit sich identifiziert.

Die Reflexion, die zu einem weiteren, komplexeren Selbstbeziehungstyp führt, dem Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein, enthält eine neue Synthesisart, die reflexive Synthesis. Durch sie werden die reflektierten Inhalte, zumeist die Ergebnisse von Selbstzuschreibungen und partiellen Selbstidentifikationen des Selbst, verbunden mit dem Akt des Reflektierens, dessen das Selbst unmittelbar inne ist; durch diese Verbindung kommt eine neue, reflexive Selbstbeziehung und Selbstidentifikation zustande.

Diese Weisen von Verbindung oder Synthesis bilden nun die Grundlage für zwei komplexere Arten epistemischer Synthesis, die durch ihre Konstitutionsleistungen den Weg zum epistemischen Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein bereiten. Zum einen werden durch eine solche epistemische Synthesis mehrere unabdingbare oder wesentliche Bestimmungen derselben Art oder auch mehrere solcher Bestimmungen unterschiedlicher Art in der Einheit des Selbst zusammengefügt. So vereinigt das Selbst in sich etwa mehrere Charakterzüge wie langmütig, besonnen, zuverlässig und dgl.;ebenso vereinigt es aber auch unabdingbare oder wesentliche Bestimmungen verschiedener Grundarten in sich, etwa wenn es solche Charakterzüge verbindet mit den Persönlichkeitseigenschaften: Freiheit und Verantwortlichkeit, mit Kulturkreiseigenschaften wie z.B. Geprägtsein durch deutsche Literatur und Geschichte oder mit Fähigkeitseigenschaften wie sprachbegabt oder versiert in bestimmten praktischen Gebieten. Bestimmungen derselben Grundart können in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, wie z.B. Verantwortlichkeit einer Person für ihre Handlungen von ihrer Willensfreiheit abhängt; sie können auch, wie es insbesondere bei den Bestimmungen unterschiedlicher Grundarten der Fall ist, unabhängig voneinander sein und müssen dann, wenn sie demselben Selbst zugesprochen werden, miteinander verträglich sein, z.B. wenn ein Selbst langmütig, durch deutsche Literatur und Geschichte geprägt, frei und sprachbegabt ist.

Zum anderen fügt eine noch komplexere Synthesis solche unabdingbaren oder wesentlichen Attribute mit zufälligen Bestimmungen des Selbst zusammen; dadurch erfaßt das Selbst sich in seiner Einheit und zugleich in seiner zufälligen Konkretion als in seiner Umwelt lebendes, faktisches Selbstbewußtsein. Das Selbst, dem unabdingbare oder wesentliche Eigenschaften jeweils in einer der geschilderten Weisen zukommen, kann ebenso z.B. von sich sagen: "Ich bin Autofahrer", mit dem reflexiven Bewußtsein, daß dies eine für es ganz zufällige Bestimmung ist. Die Synthesis, die jene unabdingbaren oder wesentlichen Eigenschaften mit solchen zufälligen Bestimmungen verbindet, ist daher selbst ganz instabil; ebendies beruht auf den wechselnden Orientierungen, Vorstellungen oder Handlungen in vielfach sich ändernder Mannigfaltigkeit der Umwelt. Diese läßt gleichwohl solche Orientierung zu, bleibt also nicht chaotisch, sondern wird in changierenden Mannigfaltigkeitsmustern und -anordnun-

gen vom Selbst konzipiert.[248] Da das Selbst sich prinzipiell als konkret-faktisches versteht, das in solcher wechselnden Mannigfaltigkeit seiner Umwelt lebt und sich in ihr orientiert, darum sieht es generell auch zufällige oder gar transitorische[249] Bestimmungen als ihm zugehörig und eigen an und verbindet sie in instabilen Synthesen mit seinen unabdingbaren und wesentlichen Eigenschaften. Wenn also ein Selbst ein "Persönlichkeitsbild" von sich zu gewinnen sucht, so dürfen diese ihm eigenen zufälligen, auch vielfach wechselnden Eigenschaften seines konkret-faktischen Daseins in seiner Umwelt nicht fehlen.

Es gibt freilich auch einzelne Erlebnisse oder Handlungen, die ein Selbst dauerhaft in seiner Weltsicht oder seiner Befindlichkeit prägen können wie etwa die entscheidende Begegnung mit einem Menschen oder die Teilnahme an einer sehr gefahrvollen Aktion von historischer Bedeutung wie z.B. der Landung in der Normandie 1944. Dann hinterlassen ursprünglich zufällige Ereignisse und Bestimmungen nachhaltige, unauslöschliche Spuren im Vorstellen und Erleben des Selbst. Dies kann traumatisch geschehen und unbewältigt bleiben oder selbstbewußt angeeignet und bewältigt werden. In jedem Fall gehören dann ursprünglich zufällige Bestimmungen durch nicht mehr instabile Synthesen in unbewältigter oder in bewältigter, explizit selbstbewußter Weise zur Einheit des Selbst.

So identifiziert das Selbst sich mit sich nicht nur in einzelnen Bestimmungen, die es sich zuschreibt oder auf die es reflektiert; auf höherer Ebene identifiziert es sich mit sich vielmehr ebenso im noematischen Korrelat der Synthesis von unabdingbaren oder wesentlichen Eigenschaften untereinander und der Synthesis solcher Eigenschaften mit zufälligen, faktischen Bestimmungen von prägender oder auch nicht prägender Bedeutung, wobei die Unterscheidung jener Grundklassen von Bestimmungen des Selbst wiederum Reflexion voraussetzt. Wenn bei solcher höherstufigen Selbstidentifikation auf der Grundlage epistemischer Synthesen zugleich zeitliche Distanzen im Lebensablauf des Selbst ausdrücklich berücksichtigt werden, so sucht das Selbst von sich in zeitlich und inhaltlich differenzierter, autobiographischer Weise ein "Persönlichkeitsbild" zu entfalten.

In dieser Gewinnung eines "Persönlichkeitsbildes" von sich ist nun konstitutiv Selbstdeutung enthalten; solche Selbstdeutung folgt oft bestimmten Vormeinungen, die ein Selbst von sich hegt. So kann es sich in dem von ihm schließlich konstituierten "Persönlichkeitsbild" von sich selbst prinzipiell auch irren

---

[248] Eine theoretische Vorprägung solcher vom Selbst entworfenen Anordnung kann man in Kants allgemeinem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit des Mannigfaltigen der Natur oder Welt für unsere Fassungskraft erblicken; vgl. dazu oben Anm. 189.

[249] Nicht immer müssen zufällige Eigenschaften transitorisch sein, worauf schon W. v. Humboldt hinwies, s. oben Anm. 246.

oder aber absichtsvoll betrügen[250], obwohl die Selbstdeutung und die Konstitution des "Persönlichkeitsbildes" im wesentlichen immanent im Selbstbewußtsein geschieht und introspektiv dem Selbst vertraut ist. Daher stellt sich die Frage nach Maßstäben der Wahrheit in solcher Selbstdeutung. Daß Wahrheit sich hier nicht bloß durch allgemeinen Konsens[251] ergeben kann, versteht sich; sie kann aber auch nicht lediglich in innerer Kohärenz der Selbstdeutung, die ein Aussagensystem bildet, liegen, da dieses durchaus kohärent, gleichwohl aber irrtümlich oder lügenhaft sein kann. Auch hier dürfte – in Fortführung der alten Korrespondenzauffassung von Wahrheit und in Erweiterung der Wahrheitsauffassung in der semantischen Wahrheitstheorie, die prinzipiell von der Korrespondenzauffassung ausgeht, – zuerst, traditionell gesagt, eine Anmessung der Selbstdeutung an die tatsächlichen Bestimmungen und das wirkliche Verhalten des Selbst erforderlich sein. Anstelle detaillierterer wahrheitstheoretischer Feinunterscheidungen mag hier der Hinweis genügen, daß auch bei selbstbewußtseinsimmanent geschehender Selbstdeutung, die immer einem "Persönlichkeitsbild" zugrunde liegt, Wahrheit formaliter die Übereinstimmung solcher Selbstdeutung und ihrer Formulierung mit wirklichen, auch außerhalb jener Selbstdeutung gegebenen Handlungen oder Zuständen des Selbst sein muß.[252] Solche Handlungen oder Zustände implizieren allerdings ihrerseits

---

250 Vgl. hierzu die plastischen Darlegungen von *B. Pascal: Pensées*. Frg. 100 (in der Anordnung von L. Brunsvicq), s. *B. Pascal: Über die Religion (Pensées)*. Übersetzt von E. Wasmuth. 6. Aufl. Heidelberg 1963. 64ff.

251 Die intersubjektive Allgemeinheit idealiter kompetenter Sprecher unterschied z.B. Kant noch – mit Recht – von der vernünftigen, nämlich der gesetzmäßigen oder "objektiven" Allgemeinheit in Urteilen; die erste sah er in Geschmacksurteilen, die zweite in Erkenntnisurteilen realisiert. In der Konsens- oder Diskurstheorie der Wahrheit (z.B. bei Habermas und seinen Anhängern) geht dieser Unterschied verloren. – Zur allgemeinen Übersicht über moderne Wahrheitstheorien vgl. *L.B. Puntel: Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Eine kritisch-systematische Darstellung. 3. erweiterte Aufl. Darmstadt 1993.

252 Zwei Anmerkungen seien hinzugefügt: 1. Wahrheit als Korrespondenz gilt für Aussagen über empirische Sachverhalte, auch für Selbstaussagen über das eigene konkrete Selbst. Die spezifische Deutung jener Sachverhalte sowie die prinzipielle Begründung der Möglichkeit solcher Korrespondenz führt in andere Theorien, die der Fundierung solcher Wahrheit gelten; so akzeptierte Kant, um seine Theorie noch einmal als Beispiel anzuführen, die Korrespondenztheorie der Wahrheit, lieferte aber zu deren Begründung der Möglichkeit eine andersartige, nämlich transzendentalphilosophische Deduktion der Kategorien, nach der die Kategorien Objektivität erst konstituieren, auf die sie sich "beziehen".

2. Moderne Wahrheitstheorien gehen weitgehend am Problem der Wahrheit von Deutungen überhaupt, erst recht von Selbstdeutungen und ihren Aussagen vorbei, übergehen damit entscheidende Bereiche von Aussagen und der Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, und können schon deshalb schwerlich universale Theorien der Wahrheit sein.

durchaus wiederum Deutung; diese muß dann aber der Möglichkeit nach auch unabhängig von jener Selbstdeutung und im Prinzip auch anderen zugänglich sein. Wenn jemand sich in seinem "Persönlichkeitsbild" etwa zuschreibt, er sei nachsichtig gegenüber anderen oder er sei tapfer, so ist diese Auffassung nur dann wahr, wenn bestimmte Haltungen und Handlungen dies hinreichend bestätigen, d.h. wenn sie in möglichst unvoreingenommener und untendenziöser Deutung vor einem allgemeinen, maßstäblichen Verstehenshintergrund durch das Selbst und durch andere in dieser Weise verstanden werden können. Erstrebt wird vom Selbst hierin nicht primär die Übereinstimmung mit anderen, sondern mit jenen Verstehensmaßstäben und dadurch mit sich selbst. Die willentliche Grundhaltung, solche Unvoreingenommenheit sich selbst und anderen gegenüber in der Deutung von Haltungen und Handlungen walten zu lassen, ist die Wahrhaftigkeit, eine Tugend, deren Realisierung zwar wiederum auf wesentlich introspektiv perzipierter Bereitwilligkeit beruht; aber auch sie muß bewährt werden und damit irgendwie überprüfbar sein, nämlich durch Aktionen, deren Deutung von der Perspektive des agierenden Selbst auch unabhängig muß sein können. Eine weitere Iteration von Deutungen auf verschiedenen Ebenen ginge nicht ins Unendliche, sondern ins Leere. – Es gibt also solche Haltungen und Handlungen, denen die Selbstdeutung, die einem "Persönlichkeitsbild" zugrunde liegt, angemessen sein muß, um wahr zu sein; diese Haltungen und Handlungen unterliegen allerdings ihrerseits der Deutung durch das Selbst und durch andere in jeweils wesentlich introspektiv realisierter, aber auch zu bewährender Wahrhaftigkeit. Die grundlegende Bestimmung, was Wahrheit eines "Persönlichkeitsbildes" ist, läßt sich also schwerlich nur durch Analyse von Aussagen etwa in ihrer Kohärenz oder in ihrer Konsensfähigkeit oder in ihrer einfachen Korrespondenz mit Tatsachen oder dgl. eruieren. Dazu sind vielmehr über die Korrespondenz von formulierten Selbstdeutungen mit Haltungen und Handlungen des Selbst hinaus entscheidend Introspektion in der Selbstdeutung, inhaltliches Verstehen auch der korrespondierenden Haltungen und Handlungen durch das Selbst und durch andere, generelle Deutungsmaßstäbe sowie vor allem sich bewährende Wahrhaftigkeit prinzipielle Voraussetzungen.

Ein "Persönlichkeitsbild", das auf diese Weise in Wahrhaftigkeit gebildet wird, kann immer noch in einem von solcher Selbstdeutung unabhängigen Sinn unangemessen sein, nämlich etwa dann, wenn zugrunde gelegte biographische Daten nicht zutreffen oder wenn es sich über für es zufällige Fähigkeiten oder Eigenschaften irrt. Die Ausräumung solcher Irrtümer dürfte prinzipiell aber nicht schwieriger als auch bei sonstigen Wahrnehmungsgegebenheiten sein.

Gelingt die Bildung eines "Persönlichkeitsbildes", so bleibt dies in der Regel für das betreffende Selbst konstant. Doch kann durch schwerwiegende, rapide Änderungen der Lebensumstände eine Revision des "Persönlichkeitsbildes" notwendig werden; dabei braucht dann das "Persönlichkeitsbild" in der früheren Lebensphase gar nicht unangemessen und insofern unwahr gewesen zu

sein; aber es trifft ganz oder teilweise auf die neue Lebensphase nicht mehr zu. Die Notwendigkeit solcher Änderungen oder auch Selbstdistanzierungen kann Identitätskrisen hervorrufen[253]; dies kann jüngeren Menschen widerfahren beim grundlegenden Wechsel ihres Lebensalters oder Erwachsenen etwa beim Umsturz ihrer Lebensverhältnisse, z.B. wenn ein friedliebender Bürger plötzlich aus seinem gesamten Lebenskontext herausgerissen wird und als Soldat in den Krieg ziehen muß oder wenn jemand, elementarer Menschenrechte beraubt, emigrieren muß. Dasjenige Selbst freilich, das über zeitliche Distanzen, Lebensphasen und Brüche hinweg ein einheitliches "Persönlichkeitsbild" von sich entwickeln will, muß eine inhaltlich bestimmte, auch in solchen Krisen und tiefen Einschnitten der Selbstdeutung stabile Identität konstituieren.

Während die vorangehenden Selbstbewußtseinsmodelle idealtypische Selbstbeziehungsweisen enthielten, deren Realisierung in einfachen und in zivilisierten Gesellschaften heutiger und früherer Tage fraglos gelang und gelingt, kann die Bildung des hochkomplexen epistemischen Intentionalitätsmodells, die durch eine gestufte Anordnung mehrerer Synthesen, wie sie gekennzeichnet wurden, zu einem eigenen "Persönlichkeitsbild" führen soll, das schließlich sogar verschiedene Lebensphasen und grundlegende Krisen übergreift, auch unterbleiben oder verfehlt werden oder aber scheitern; sie muß nicht gelingen, obwohl sie für ein komplexes Selbstverhältnis des Selbst oder für ein erfülltes, sich verstehendes Selbstbewußtsein notwendig ist. – Es ist möglich, daß sie nicht zustande kommt etwa in ungünstigen, entbehrungsreichen Umständen physischer Not, in denen die ganze Aufmerksamkeit des Selbst der nächstliegenden Besorgung gilt, in der es aufgeht, so daß es weder nach dem Unterschied zwischen unabdingbaren bzw. wesentlichen und zufälligen Eigenschaften fragt noch nach deren unterschiedlichen Synthesen. Sie kann auch in Zeiten harter politischer Unterdrückung und dadurch veranlaßter geistiger Verelendung ausbleiben, so daß nur noch ein reduziertes Selbstsein möglich ist. Dies geschah vielfach gerade im zwanzigsten Jahrhundert, so daß Künstler und Schriftsteller, aber auch Soziologen, Psychologen und Philosophen vielfältige Varianten eines Bildes depotenzierter Menschheit in der Existenz des Einzelnen und damit depotenzierten Selbstseins zeichneten. Hintergrund war hierbei nicht selten die Frage, wie wenig eigentlich erforderlich sei, um noch ein Mensch zu sein; dadurch können die eigenen, komplexeren Möglichkeiten des Mensch- und Selbstseins gar nicht erst in den Blick gelangen. Die zahlreichen reduktionistischen Bestimmungen, wie sie schon im ersten Teil dargestellt und kritisiert wurden, etwa das menschliche Selbst sei nichts als ein Kreuzungspunkt gesellschaftlicher Rollen oder lediglich eine unselbständige Funktion im sich selbst regulierenden gesellschaftlichen System, es könne auf

---

[253] Vgl. solche Krisendarstellungen bei *E.H. Erikson: Identity and the Life Cycle*. New York 1959. Ders.: *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze. Aus dem Amerikanischen übersetzt von K. Hügel. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1974, passim.

Freiheit und Würde ohnehin keine Ansprüche erheben, ja es sei nichts als ein Gehirnorgan in einem Körper und nicht einmal des durchgängigen Identitätsbewußtseins fähig, diese und ähnliche Bestimmungen dürften die Unterdrückten in einem politischen und gesellschaftlichen Herrschaftssystem, deren eigenes "Persönlichkeitsbild" unter solchen Umständen rudimentär bleibt, die aber mehr oder weniger bewußt ebendiesen Mangel empfinden, als Freibrief an die repressiv Herrschenden lesen, Menschenrechte als elementare Rechte des freien Selbst für eine Illusion der Unterdrückten zu erachten und für nichtexistent zu erklären.

Nicht nur physische oder politische Umstände der Verelendung erschweren oder verhindern die Ausbildung eines solchen "Persönlichkeitsbildes"; vielfach wird sie auch verfehlt in durchaus akzeptablen Zuständen, und zwar durch eigene Vernachlässigung, ja Schuld. Dergleichen geschieht z.B. öfter in verfestigten, perspektivenlosen Wohlstandsverhältnissen. In ihnen beugt dann ein Selbst sich dem Konformitätsdruck und folgt aus Trägheit initiative- und phantasielos den Sach-, Bürokratie- und sonstigen industriellen oder sozialen "Zwängen", auch wenn sie nur prätendiert sind; es entwickelt kein eigenes Profil, sondern bleibt ein Statist, der sich in der Aufgabenerfüllung in seinem Nahbereich aus Bequemlichkeit oder Opportunismus der bloßen Routine überläßt. Der so entstandene konformistische Routinebürger, auch wenn er an verantwortlicher Stelle seine Routine betreibt, bleibt subjektivitätstheoretisch ein unterentwickeltes Selbst.[254] – Eine dritte Weise, wie die Bildung eines "Persönlichkeitsbildes" nicht zustande kommen kann, ist neben der äußerlich veranlaßten Verhinderung und der selbstverschuldeten Verfehlung das Scheitern, das durchaus tragische Züge anzunehmen vermag. Die Bildung eines "Persönlichkeitsbildes" kann trotz nicht hinderlicher äußerer Umstände scheitern, wenn ein Selbst sie anstrebt, aber etwa eine grundlegende innere Identitätskrise nicht meistert, wenn ferner nicht bewältigte traumatische Erlebnisse ein gesuchtes und versuchtes "Persönlichkeitsbild" obsolet werden lassen oder wenn schließlich krankhafte Störungen des Identitätsbewußtseins des Selbst die Ausbildung eines "Persönlichkeitsbildes" abbrechen. Im Scheitern ist die Defizienz eines "Persönlichkeitsbildes" nicht nur dumpf bzw. mehr oder weniger bewußt verspürt wie zumeist beim Unterbleiben durch äußere Ursachen, nicht einfach absent wie im Verfehlen durch den Routinebürger, sondern schmerzhaft in Deutlichkeit gegenwärtig, da der ernsthafte Versuch ja unternommen wurde, dem ein Gelingen versagt blieb.[255]

---

[254] Diese kritische Bestimmung ist ethisch noch ganz wertneutral; ethische Qualifizierungen und Wertungen lassen sich erst durch das folgende Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung begründen.

[255] Es gibt auch, wie z.B. Laing zeigt, mannigfache Übergangsphänomene zwischen "normaler" Einheit des Selbstbewußtseins und schweren psychotischen Störungen wie schizophrener Bewußtseinsspaltung. Auch dadurch kann die Bildung eines "Persönlichkeitsbildes" verhindert werden. Doch stellen weder solche Krankhei-

Im vorigen wurde gezeigt, durch welche Synthesen ein "Persönlichkeitsbild" nach dem epistemischen Intentionalitätsmodell konstituiert werden kann und welche grundlegenden Weisen des Ausbleibens eines solchen "Persönlichkeitsbildes" eruiert werden können; nun gilt es zu zeigen, worin ein solches "Persönlichkeitsbild" eines Selbst noematisch besteht. Dies läßt sich am ehesten aus einer gelingenden, nicht pathologisch verzerrten Autobiographie ersehen. Sie soll hier allerdings nur als signifikantes Beispiel dienen. Eine solche Autobiographie verbindet in ihrem Rückblick nicht nur Vergangenheit und Gegenwart des Selbst; sie enthält auch horizonthaft eine prospektive Sicht auf das eigene Selbst in der Zukunft, so daß das Selbst sich in diesen Selbstvergegenwärtigungen der Intention nach immer als ganzes im Blick hat. In jedem Falle sucht das Selbst sich als synthetische, spontane Einheit der unabdingbaren oder wesentlichen Eigenschaften zu erfassen, die es ein Leben oder eine entscheidende Lebensphase lang prägten und evtl. noch prägen oder auch prägen werden, und zugleich der zufälligen, auch der veränderlichen Eigenschaften, die sein In-der-Umwelt-Sein oszillierend bestimmen. Dabei ist das Selbst sich gegenüber nicht distanzierter und uninteressierter Zuschauer; es deutet seine Erlebnisse, und jede seiner Selbstdeutungen ist mitbestimmt durch die Intention, was es sein und was es darstellen möchte; solche Selbstdeutung ist also nicht rein theoretisch. Gleichwohl kann sie, wie erwähnt, wahr oder falsch sein, auch wenn sie wesentlich selbstbewußtseinsimmanent erfolgt. Zu deren Wahrheit gehört vor allem, wie sich gezeigt hat, sich bewährende Wahrhaftigkeit als Purgatorium der interessierten introspektiven und intentionalen Selbstdeutung, infolgedessen die Anmessung solcher Selbstdeutung an den tatsächlichen Lebenslauf und die tatsächlich diesem Selbst zukommenden früheren oder gegenwärtigen Haltungen und Handlungen, die zwar ihrerseits der Deutung unterliegen, dabei aber auch unabhängig von jener Selbstdeutung ebenso anderen zugänglich sein müssen, und das unvoreingenommene Sich-Verpflichten auf generelle Deutungsmaßstäbe, die für das einzelne Selbst und die anderen den gültigen Verstehenshintergrund hierbei bilden.

Eine solche konkrete Selbstbeziehung kann plastisch in einer Autobiographie aufgebaut werden. Dabei bezieht sich das sich erinnernde, die Autobiographie abfassende Selbst auf das erinnerte Selbst, auf seine Erlebnisse, Lebensphasen und seine lebensgeschichtlich wesentlichen bzw. unabdingbaren und seine zufälligen Eigenschaften im Kontext seiner natürlichen und sozialen Umwelt; es sucht sich darin wesentlich, aber auch individuell zu erfassen und

---

ten noch diese Übergangsphänomene, wenn man sie als solche qualifiziert, Einwände gegen das idealtypisch bestimmte Selbstbewußtseinsmodell der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung dar. Vgl. *R.D. Laing: Das geteilte Selbst.* Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn (*The Divided Self.* An existential study in sanity and madness. 1960). Übersetzt von Chr. Tansella-Zimmermann. Köln 1972. Bes. 19ff u.ö.

dabei Erinnerungsstörungen auszumerzen. So identifiziert sich das sich erinnernde, seine Autobiographie abfassende, sich selbst gegenwärtige Selbst mit dem geschilderten, erinnerten, seinerseits bereits selbstbezüglichen Selbst; es weiß sich in beiden als ein und dasselbe Selbst; gleichwohl ist das Verhältnis beider zueinander in dieser autobiographischen Selbstbeziehung, da das erinnerte Selbst inhaltlich oft erheblich vom sich erinnernden Selbst abweicht, eindeutig asymmetrisch. So schildert z.B. Augustinus in seinen mittleren Jahren in den *Confessiones* für ihn signifikante, aus seiner späteren Deutung problemreiche Erlebnisse etwa vor seiner Bekehrung wie sein Birnbaumschütteln in der Jugend oder seine Erfahrungen als Rhetoriklehrer in Carthago mit heruntergekommenen Studenten oder eben seine die grundlegende Wende in seinem Leben bezeichnende Bekehrungsgeschichte und seine Beziehung zu Ambrosius[256];

[256] Vgl. dazu *A. Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. 4. Aufl. München 1980. Bes. 76-83, 214ff, 232ff, 266f, 412-419, 442ff. Zum historischen und zum literarischen Charakter der Bekehrungsgeschichte in den *Confessiones* vgl. z.B. *F. Bogliani: La conversione di Agostino e l'VIII° libro delle Confessioni*. Turin 1956, dazu die überlegte *Rezension* von *C. Andresen* in: Gnomon 31 (1959), 350ff. Zu Augustinus' Autobiographie vgl. auch noch *P. Brown: Augustinus von Hippo*. Aus dem Englischen übersetzt von J. Bernhart. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1982. Bes. 137-159. – Augustins Autobiographie, die geschichtlich außerordentlich wirksam war, betrachtet das eigene Leben in ausdrücklichen Wiedererinnerungen im Horizont des Verhältnisses der individuellen Seele zu Gott. Sie wird hier herangezogen, weil Augustinus Brüche und Umstürze schildert, in denen gleichwohl das Selbst identisch Bleibendes ist, weil sich hier also einschneidende Asymmetrie und Identität des Selbst verbinden. Dies ist in einem anderen Paradigma klassischer Autobiographie der europäischen Literatur, in Goethes *Dichtung und Wahrheit* nicht der Fall; hier wird, kurz gesagt, der harmonische Ausgleich von Selbst und Welt in stetiger entelechialer Entwicklung des Ich gesucht, so daß dessen Identisch-Bleiben kein Problem darstellt (eine kurze, inhaltsreiche Information zu Goethes Konzeption in Abhebung von vorangehenden Autobiographien gibt E. Trunz in seinen Erläuterungen zu *Dichtung und Wahrheit* in der Hamburger Goethe-Ausgabe, s. *Goethes Werke*. Bd 9. Hrsg. von L. Blumenthal mit Anmerkungen von E. Trunz. 4. Aufl. Hamburg 1961. 620-631). – In literarischen Erzählwerken der klassischen Moderne des 20. Jahrhunderts, sofern sie Biographisches und Autobiographisches enthalten, ist dieses Paradigma längst verlassen zugunsten der Darlegung wenig zusammenhängender, oft freisteigender Erinnerungen im Unterschied zu bewußten Wiedererinnerungen, von diskontinuierlichen Erlebnissen und pathologischen Phänomenen als Dokumentationen der Auflösung des Selbst, und zwar des öfteren vor dem Hintergrund Machscher Psychologie der Empfindungskomplexe und Freudscher Psychoanalyse. Sie zeigen z.T. das Faktum, ja manchmal die Unvermeidlichkeit des Scheiterns einer Ausbildung von personaler Identität. Die theoretische Grundlage hierfür aber reicht nicht aus, um generell solche Identitätsbildung und die Möglichkeit der Selbstbeziehung eines identischen Selbst zu bestreiten. Verwiesen werden möge hier auf

seine Schilderung ist eine tiefgreifende Verflechtung von äußerer und innerer Biographie, die auch früheres, schon selbstkritisches Selbstverständnis miteinbezieht und die zugleich Verstehen, Deutung und Selbstdistanzierung von seinen früheren Handlungen und Haltungen aus der Perspektive des ethisch und religiös gereiften Menschen enthält. Dies alles schreibt er, als er schon sein Bischofsamt ausübt und sich an Kontinuität und vor allem an Andersheit seiner früheren Existenz erinnert und doch von sich weiß, daß er in diesen verschiedenen Phasen eine und dieselbe Person ist. Wegen dieser spannungsreichen Verbindung von inhaltlicher Asymmetrie und personaler Identität dient unter den klassischen Autobiographien hier gerade die Augustinische als Beispiel. Der theologische Horizont, der für Augustinus konstitutiv ist, und die literarische Gestaltung der *Confessiones* mögen dabei im Hintergrund bleiben; hier seien nur bestimmte autobiographische Ausführungen selbst als exemplarische Beispiele hochkomplexer epistemisch-intentionaler Selbstbeziehung und der in ihr implizierten einfacheren Selbstbeziehungsweisen betrachtet, die Augustinus konkret darstellt, auf deren idealtypische Struktur er aber nicht eigens reflektiert.

In der gelingenden Wiedervergegenwärtigung früherer Erlebnisse und Lebensphasen und in der Selbstbesinnung geht das autobiographisch sich erinnernde Selbst oftmals verschiedene einfachere Selbstbewußtseinsmodelle durch. Die Basis bilden hierbei umweltlich bezogene Erlebnisse mit phänomenologischem Horizontbewußtsein des Selbst von sich, auf die sich Erlebnisse von thematischer unmittelbarer Selbstgegenwärtigkeit sowie von anwachsender Komplexität der Selbstbeziehung aufbauen; im konkreten Erleben überlagern sich freilich z.T. verschiedene Selbstbeziehungsweisen. So ist der jugendliche Augustinus z.B. beim Birnbaumschütteln und Birnendiebstahl mit seinen Altersgenossen zunächst auf Umweltliches gerichtet, seiner selbst aber auch thematisch unmittelbar in körperlichen Handlungen und in der Stimmung des Übermuts inne und sich in partieller einfacher oder aber reflexiver Selbstidentifikation dessen gewiß, daß er ein Dieb ist; dies alles vergegenwärtigt sich der ältere Augustinus wieder, deutet und verurteilt es als abgelegte Lebensweise, die gleichwohl ihm als einem und demselben Selbst zukommt. Ebenso befindet er sich unmittelbar vor dem entscheidenden Konversionserlebnis umweltlich in einem Garten, ist seiner in der unmittelbaren thematischen Grund-

---

die theoretische Einleitung in *W. Düsing: Erinnerung und Identität*. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982. 11-24. – Zur europäischen Tradition der Autobiographie, freilich ohne spezifische Berücksichtigung der Subjektivitätstheorie vgl. *G. Misch: Geschichte der Autobiographie*. 7 Bde. 3. vermehrte Aufl. Frankfurt a.M. 1949-69 (zu Augustinus vgl. I/2. 637-678, zu Goethe IV/2. 917-955). Vgl. auch *R. Pascal: Die Autobiographie*. Aus dem Englischen übersetzt von M. Schaible, überarbeitet von K. Wölfel. Stuttgart usw. 1965; *auch R.-R. Wuthenow: Das erinnerte Ich*. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert. München 1974.

stimmung der Verzweiflung inne, schreibt sich in ausdrücklicher Reflexion den Status der Verworfenheit zu und erlebt dann die ihn verwandelnde Bekehrung; daran erinnert sich Augustinus später lebhaft; er unterscheidet in ethischer und religiöser Deutung sein Leben autobiographisch in grundlegend verschiedene Phasen und identifiziert sich doch in ihnen jeweils mit sich selbst.

So bringt der autobiographisch Sich-Erinnernde, in unserem Beispiel Augustinus, eine Synthesis verschiedener früherer Erlebnisse, Episoden oder sogar Phasen und darin realisierter unterschiedlicher Selbstbeziehungsweisen zustande und konstituiert auf diese Art noematisch die synthetische Einheit des erinnerten Selbst; er bringt darüber hinaus die höherstufige Synthesis des erinnerten mit dem sich erinnernden gegenwärtigen Selbst zustande, das mit der Erinnerung zugleich Selbstdeutungen vornimmt, und zwar wie bei Augustinus in unvoreingenommener, ja schonungsloser, sich bewährender Wahrhaftigkeit und auf der Folie eines allgemeinen, maßstäblichen Verstehenshintergrundes, der für Augustinus eindeutig ethisch-religiös ist. Dieser enthält die Begründung dafür, daß das gegenwärtige, sich autobiographisch erinnernde und deutende Selbst sich von seinem früheren Lebenswandel und Selbstverständnis distanziert und sich doch als dasselbe wie das damalige Selbst begreift. – Das in dieser gelingenden Weise sich erinnernde, seine Autobiographie durchführende Selbst ist dabei keineswegs, wie man es nach dem Vorwurf der unendlichen Iteration oder dem Zirkeleinwand erwarten sollte, sich selbst opak und unzugänglich; es verfügt vielmehr über eigene klar bewußte Selbstbeziehungsweisen. So ist es in der Schilderung und insbesondere in der nachträglichen Deutung früherer Erlebnisse sowie in seiner Bemühung um Wahrhaftigkeit durchaus seiner selbst inne; es weiß von sich als einem seine Autobiographie zustande bringenden Selbst. Zugleich ist es dabei zumindest horizonthaft prospektiv orientiert in seiner Selbstbeziehung, was auch die Färbung der Erinnerung tangiert; insbesondere prägt natürlich die Erinnerung an das frühere Selbst gravierend den Charakter dieses prospektiven Horizonts des Selbst. Es entwirft also in der Ausführung seiner Autobiographie mitthematisch zugleich ein zukünftiges Selbstsein in spezifischen Bestimmungen, wie es sein will. Der Verfasser der *Confessiones* hat in seiner autobiographischen Erinnerung und Selbstdeutung zugleich als Bischof horizonthafte Züge seines zukünftigen Selbstseins vor Augen. So stellt das Selbst sich in seiner gelingenden autobiographischen Erinnerung in mehrfacher Weise vor, als in verschiedenartigen Synthesen noematisch erinnertes, als gegenwärtig erreichtes und sich erinnerndes und auch als mitthematisch prospektiv entworfenes Selbst. Das sich gegenwärtige Selbst hat sich daher in solchen Vergangenheits- und Zukunftsperspektiven immer als ganzes im Blick.

Augustins autobiographische Schilderungen wurden hier nur als exemplarische Konkretisierungen von gelingender Selbstbeziehung nach dem epistemischen Intentionalitätsmodell herangezogen. Sie sind deskriptiv subtil, stehen oft auch im Horizont philosophisch-religiöser Selbstbesinnung, und sie enthalten

selbst offensichtlich keine modernen psychopathologischen Reflexionen oder auch Reduktionen[257], was ihre Deutung sehr erschwert hätte. Die geschilderten Erlebnisse kommen zwar als einmalige dieser in Philosophie und Theologie einmaligen geschichtlichen Persönlichkeit zu; die Art der hier angeführten selbstbezüglichen Erlebnisse bringt es jedoch mit sich, daß in den Selbstbeziehungsweisen Vergleichbares wohl auch von anderen, auch weniger herausragenden Personen erfahren werden könnte.

Aufgrund dieser Kennzeichnungen, Deskriptionen und Bestimmungen läßt sich nun die allgemeine und grundlegende Struktur des epistemischen Intentionalitätsmodells von Selbstbewußtsein genauer hervorheben. Dies Modell enthält in seiner mehrfach vermittelten synthetischen Struktur, die auch ein reflexives Selbstverhältnis voraussetzt oder impliziert, und in seiner reichhaltigen internen Differenziertheit eine hochkomplexe, gestufte Selbstbeziehung. In methodischer Hinsicht besitzt es als Entwurf zunächst Leitfadenfunktion für die Konstitution der erforderlichen verschiedenartigen Synthesen, die dann zur erfüllten Vorstellung dieses Selbstbewußtseinsmodells als des angestrebten noematischen Inhalts führen. Bei diesem Modell hat das Selbst sich vor allem als vergangenes, aber auch als gegenwärtiges und horizonthaft ebenso als zukünftiges, d.h. der Intention nach immer als ganzes mit der Prävalenz freilich des vergangenen Selbst vor Augen; es sieht sich zwar als erlebniszeitlich bestimmt an durch diese drei Modi der subjektiven Zeit; als Einheit und Ganzheit mit Prävalenz der Retrospektion übergreift das vielfältig synthetisierende Selbstbewußtsein jedoch Erlebnisse, Lebensphasen und diese drei Zeitmodi, ohne sich als konkretes vom zeitflußbestimmten Erleben abzulösen[258]. – Es differenziert sich in seiner Ganzheitsintention intern in ein vorstellendes, nämlich sich erinnerndes und darin sich gegenwärtiges und ein vorgestelltes, d.h. ein erinnertes, zugleich seiner inne seiendes, aber auch horizonthaft immer mit-

---

257 Wie jede Autobiographie, so kann auch die Augustinische natürlich, wie geschehen, Opfer moderner psychopathologischer Diagnostik werden.

258 Die Erlebnisse, deren "passive" Synthesis und die Lebensphasen sind erlebniszeitlich bestimmt. Die Leistungen der verschiedenartigen aktiven Synthesen durch das Selbstbewußtsein werden, sofern sie vom Selbst konkret und psychisch real erlebt sind, ebenfalls erlebniszeitlich erfahren. In ihnen sind aktive, spontane Synthesen "inkarniert", die im Hinblick auf die Verhältnisse von Erlebnissen und Erlebnisphasen – parallel etwa zu den objektiven Zeitanordnungen durch die Kategorien und die Schemata der Einbildungskraft bei Kant – grundlegende Anordnungen der subjektiven Zeit allererst konstituieren. Daraus ergibt sich, daß solche Leistung spontaner, aktiver Synthesis selbst und ihr Prinzip, das konstituierende Selbstbewußtsein, im Grunde offenbar nicht zeitlich bestimmt sind, ohne daß daraus folgt, sie seien zeitüberlegen oder gar ewig. Vgl. dazu auch vom Verf.: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. 89-122.

entworfenes Selbst, mit dem sich das vorstellende bei aller inhaltlichen Verschiedenheit und Asymmetrie als eines und dasselbe setzt, d.h. in dem es sich vermittelt auf sich bezieht. Diese Relation ist nur dem ersten Anschein nach eine dichotomische Selbstbeziehung mit zwei neutralen Relata; bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Differenz des Vorstellenden und Vorgestellten insignifikant ist und dem Selbst in jedem seiner drei Zeitmodi zukommt, daß also z.B. auch das sich gegenwärtige, sich vorstellende und erinnernde Selbst seiner inne ist und sich darin noematischer, vorgestellter Inhalt wird. Ferner sind in den Relata dieser epistemischen Selbstbeziehung in höherer Differenzierung als zuvor je für sich und in Beziehung aufeinander eigene Selbstbeziehungsweisen enthalten; diese Selbstbeziehungsweisen und deren Synthesis auf jeder der genannten Seiten, die ja Relata sind, ermöglichen jeweils von sich her und in Korrelation zueinander erst die epistemische Gesamtselbstbeziehung des Selbst.

So ist das Selbst auf der Seite des *sich erinnernden*, seine Autobiographie zustande bringenden Ich durchaus in mehrfach gestufter Weise sich selbst gegenwärtig in einer Synthesis verschiedenartiger grundlegender Selbstbeziehungen, sei es daß es in der aktuellen Abfassung der Autobiographie seiner auch nur horizonthaft oder aber thematisch unmittelbar inne ist, sei es daß es eine partielle Selbstidentifikation dabei vornimmt oder auch ausdrücklich reflektiert auf sich und etwa sein Bemühen um wahrhaftiges Verstehen und Deuten.

Dieses in seiner Selbstbeziehung eigenständige, Autobiographie treibende, sich erinnernde Selbst ist konstitutiv bezogen auf das *noematische*, thematisch *erinnerte* Selbst. Der Seite des erinnerten, noematisch vorgestellten Selbst kommen ebenfalls mehrfach gestufte Selbstbeziehungsweisen zu, die im erinnerten Selbst synthetisiert und vereinigt sind, wie z.B. Augustins autobiographische Schilderungen zeigen konnten. Gerade Inhalt und Bedeutung des autobiographisch erinnerten Selbst gehen über den vereinzelten noematischen Inhalt der partiellen Selbstidentifikation oder auch der Reflexion des Selbst auf sich hinaus; im autobiographischen Noema strebt das sich erinnernde Selbst ein "Persönlichkeitsbild" von sich an, dem völlige Eigenständigkeit der Bedeutung zukommt. Jene Synthesis von Selbstbeziehungsweisen kann dabei schon vom früheren, erinnerten Selbst konstituiert sein oder erst vom sich erinnernden, verstehenden und deutenden Selbst.

Soll somit im erinnerten Selbst ein "Persönlichkeitsbild" gewonnen werden, so ist über die partielle Selbstidentifikation und die Reflexion des Selbst auf sich hinaus eine Synthesis von wesentlichen oder unabdingbaren sowie auch von zufälligen Eigenschaften des Selbst notwendig; Reflexion bleibt darin implizit oder auch explizit erhalten; hier müssen, wie gezeigt, generelle Persönlichkeitseigenschaften, Kulturkreiseigenschaften, dauerhafte Fähigkeiten sowie Charakterzüge, die Kompossibilität vorausgesetzt, in jeder Klasse untereinander, aus verschiedenen Klassen miteinander sowie dann auch mit den zufälligen, entscheidend umweltabhängigen, vielfach oszillierenden Eigenschaften

zur Einheit eines noematischen erinnerten Selbst verbunden werden. Auch diese Synthesis der Eigenschaften erfolgt oft schon durch das frühere, das noematische, erinnerte Selbst; bestimmte Synthesen können aber auch erst vom sich erinnernden und deutenden Selbst stammen.

Zum "Persönlichkeitsbild" im noematisch vorgestellten Selbst gehört strukturell aber nicht nur das erinnerte Selbst, sondern wegen des Erstrebens eines ganzheitlichen Bildes des Selbst von sich auch der horizonthafte Entwurf, wie das Selbst zukünftig sein möchte. Diese lediglich mitthematische Vorstellung der eigenen Zukunft des Selbst geht aus von der Basis der Gegenwärtigkeit des Selbst für sich und ist inhaltlich in der Regel wesentlich geprägt vom erinnerten Selbst.

Diese Seiten, denen jeweils, wenn sie thematisch für sich vorgestellt werden, bereits selbständige Bedeutung in ihrer gestuften Selbstbeziehung zukommt, werden nun ihrerseits korrelativ verbunden in einer mehrgliedrigen, sehr differenzierten epistemisch-intentionalen *Gesamtselbstbeziehung*. Dadurch entsteht für das Selbst ein neues, höherstufiges Wissen von sich. In der Erinnerung vor allem wird diese freilich nicht symmetrische Korrelation jener Seiten, nämlich speziell des sich erinnernden und des erinnerten Selbst, deutlich; vornehmlich durch sie sucht das Selbst in der übergreifenden höherstufigen Synthesis dieser Relata, die je schon Selbstbeziehungen verschiedener Art in gestufter Weise in sich enthalten, ein "Persönlichkeitsbild" von sich zu gewinnen. Hierbei müssen die Selbstbeziehungsweisen der verschiedenen Seiten des sich erinnernden und des erinnerten Selbst, zu denen dann auch das horizonthaft projektierte Selbst noch hinzukommt, keineswegs jeweils gleichartig oder parallel sein; deren jeweilige Korrelation ist vielmehr variabel. Basis aller dieser Synthesen, auch der übergreifenden Synthesis, bleibt aber auf der Seite des sich erinnernden ebenso wie des erinnerten Selbst – denn Erinnerung ist der eigentliche Modus der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung – insbesondere die thematische unmittelbare Selbstbeziehung; sie dokumentiert, daß authentisch dies Selbst es ist, das früher bestimmte Erlebnisse hatte, das als gegenwärtig sich erinnerndes seiner inne ist und das sich dann in beidem als dasselbe weiß.

So erkennt das vornehmlich sich erinnernde und darin sich gegenwärtige Selbst in seinem noematischen "Persönlichkeitsbild" sich als eines und dasselbe, obwohl die verschiedenen Seiten inhaltlich durchaus asymmetrisch sind; Selbstidentifikation mit sich bedeutet, wie sich auch hier erweist, keineswegs Inhaltsgleichheit. – Nun läßt sich auch die Bezeichnung dieses hochkomplexen Selbstbewußtseinsmodells näher erläutern: Es ist "epistemisch", weil das Selbst mit der Gewinnung eines "Persönlichkeitsbildes" von sich eine Erkenntnis (Episteme) seiner selbst zu erlangen sucht, nämlich was es wesentlich, was es prinzipiell zufällig und was es der Intention nach als ganzes ist. Es ist ein "Intentionalitätsmodell", weil die noematische Vorstellung des erinnerten, auch des gegenwärtig erreichten und des prospektiv mitthematisch entworfenen

Selbst jeweils selbstbewußtseinsimmanent konstituiert wird und dabei mehrfältigen Deutungen, in Umbruchsituationen auch Umdeutungen durch das Selbst unterliegt, die vom Interesse und dem Streben nach bestimmter eigener Bedeutung motiviert werden. So ist sein "Persönlichkeitsbild" von sich in dieser hochkomplexen Selbstbeziehung in doppelter Weise intentional: Zum einen ist es selbstbewußtseinsimmanenter noematischer Inhalt, und zwar gegenüber den vorangehenden Selbstbeziehungstypen in dem besonderen Sinn, daß sich das Selbst hier prinzipiell als ganzes zu erfassen und zu begreifen sucht; zum anderen ist es intentional, weil es thematischer Inhalt des Interesses in der eigenen Deutung durch das Selbst ist.

In solcher epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung sucht das Selbst sich in seinem "Persönlichkeitsbild" also als ganzes zu verstehen und zu erfassen. Durch solche Ganzheit läßt es sich wohl deskriptiv kennzeichnen; Ganzheit ist aber, da sie auch vielem anderen zukommen kann, kein spezifischer Begriff des Selbst. Dieses stellt sich ferner als dauerhaftes beharrliches Substrat, d.h. als Substanz seiner Bestimmungen vor. Aber auch diese kategoriale Qualifizierung ist unzureichend, wie insbesondere Fichte und Hegel geltend gemacht haben; das Selbst wird darin vor allem nicht als geistiges Spontaneitäts- und Handlungsprinzip erfaßt. Doch sogar die Bestimmung, das Selbst sei synthetisierendes Spontaneitäts- und Handlungsprinzip, reicht für sich nicht aus – was auch Fichte und Hegel kaum annahmen –, da dieses, wie sich nun zeigt, statisch bleiben könnte, da es als solches inhaltlich-erlebnismäßig nicht erfüllt ist und da in dieser Bestimmung die vorstellende Selbstbezüglichkeit nicht notwendig enthalten ist.[259]

---

[259] Nach Kant ist das reine denkende Ich in seiner Existenz nicht als Substanz erkennbar, was in unterschiedlicher Weise Descartes und Leibniz angenommen hatten; es kann nur als Substrat aller seiner Vorstellungen, insofern als Substanz in reiner Gedankenbestimmung gedacht werden. Davon ausgehend entwickelt Fichte die andersartige Konzeption, daß das denkende und wollende Ich durch derartige Bestimmungen wie Substanz, Sache und dgl. nicht erkannt, ja nicht einmal gedacht werden könne, da dies Dingkategorien seien, die dem denkenden und wollenden, also geistigen Ich a limine unangemessen seien. Diese Konzeption wird im 19. Jahrhundert in unterschiedliche Richtungen geführt; nach Kierkegaard ist das Selbst nur mit aus ihm entnommenen Bestimmungen, nicht mit Dingkategorien zu erfassen; nach Dilthey gilt Vergleichbares für das Seelenleben. Diese Konzeption kulminiert in der Fundamentalontologie des frühen Heidegger, nach der das Dasein nur aus ihm genuin zukommenden Grundbestimmungen, den Existenzialien, ausgelegt werden könne, nicht aus Kategorien, die nur vom nichtdaseinsmäßigen Seienden gelten, die bei Heidegger freilich auffallend schemenhaft bleiben. – Hegel wendet sich zwar auch gegen eine Erkenntnis, ja eine begriffliche Bestimmung des Selbstbewußtseins und des denkenden und wollenden Ich durch Kategorien wie Substanz, Kraft, Vermögen und dgl., aber nicht weil sie gänzlich unangemessen, sondern nur, weil sie als einfachere Kategorien nicht komplex genug seien zur denkenden Erfassung des spezifischen Sinnes von

Das Selbst der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung muß vielmehr gedacht werden als komplexe, inhaltlich von Erlebnissen erfüllte, durch Erlebnisse und Erlebnisphasen fortgehende oder sich fortentwickelnde Identität und Ganzheit spontan sich erfassenden Fürsichseins. Denn das Selbst identifiziert sich fortschreitend mit sich selbst in seinen Erlebnissen und Erlebnisphasen als seinen Elementen, in denen es zugleich umwelthaft bzw. intersubjektiv bestimmt ist, sowie in den unterschiedenen, auch schon Synthesis von Selbstbeziehungen enthaltenden Relata, die es aufeinander bezieht, und gewinnt dadurch ein höherstufiges Wissen von sich. Solche Selbstidentifikation erfolgt aus eigener Spontaneität und Aktivität des Selbst; und sie ist zugleich der Prozeß synthetisierender Einigung dieser unterschiedenen Relata einerseits des noematischen, nämlich des erinnerten, gegenwärtig erreichten und horizonthaft mitentworfenen zukünftigen Selbst und andererseits des in derartigen verschiedenen Zeitdimensionen sich vorstellenden, vor allem des sich erinnernden Selbst; dadurch wird die gesamtselbstbezügliche synthetische Einheit jener Erlebnisse, jener Selbstbeziehungsweisen in den Relata und jener Relata selbst zustande gebracht. Das Selbst geht dabei am Leitfaden solcher ihm vorschwebenden Einheit seine Erlebnisse und Erlebnisphasen auch diskontinuierlich durch; es ist hier noch nicht bestimmt, welche Kraft es letztlich dazu antreibt. – So sieht das Selbst sich zwar auch als in sich komplex strukturiertes Ganzes seiner Erlebnisse und Erlebnisphasen oder als beharrliches Substrat seiner Bestimmungen an; diese kategorialen Charakterisierungen stellen jedoch nur ganz allgemeine Momente jenes genuinen spezifischen Begriffs des epistemisch-intentional, zugleich dynamisch sich in seiner Erlebnisfülle erfassenden Selbst dar, das damit ein "Persönlichkeitsbild" von sich anstrebt. –

Sieht man von den unmittelbaren oder mittelbaren konkreten Erfahrungsgehalten in dieser epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung einmal ab, was nicht bloße Abstraktion im Hinblick auf gemeinsame Merkmale, sondern Idealisierung im Hinblick auf reine Bestimmungen bedeutet, und formalisiert man die durch Erlebniszeitmodi bestimmten konkreten Erlebnisse, die allen aktiven Synthesen und auch dieser übergreifenden, komplexen Selbstbeziehung zugrunde liegen, zu bloßen, den Synthesen vorliegenden Elementen, so ergibt sich als eigener selbständiger Bedeutungsgehalt das reine, sich auf sich beziehende Denken. Dies wird z.B. im Kantischen Prinzip des "Ich denke" zugrundegelegt, sofern es zugleich als rein selbstbezüglich angenommen wird; es ist für Kant sogar Prinzip der reinen Logik. Die Berechtigung einer solchen Kon-

---

Selbstbewußtsein und subjektivem Geist. Als untergeordnete, unspezifische Momente haben sie allerdings auch in diesem Kontext Bedeutung. Diese Lösung liegt der Kantischen – und der hier vertretenen – näher als die anderen genannten Theorien. Anders als Kant – und anders als hier angenommen – ist Hegel freilich der Auffassung wie die Rationalisten, daß, was gedacht und begriffen, auch erkannt wird in seinem Sein und Dasein.

zeption müßte über Kant hinaus eigens erwiesen werden; immerhin führt eine gegenüber Husserl und Frege vervollständigte Widerlegung des Psychologismus, wie hier angedeutet sei, letztlich auf ein solches reines "Ich denke"; denn nicht nur die logischen Gesetze, auch die mentalen Handlungen als Denkleistungen, in denen sie allererst gedacht werden und durch die sie erst intellektuelle Geltung beanspruchen können, müssen vom Psychologismus gereinigt werden. Sonst bestünden diese Gesetze entweder an sich, ohne gedacht zu werden, was wohl kaum möglich ist; oder sie würden zwar gedacht, aber nur durch empirische Akte, wie es auch Wahrnehmungen sind, die als solche zur Erfassung von Gesetzmäßigkeiten schwerlich taugen. Jenen reinen mentalen Handlungen kommt freilich keine eigenständige psychische Existenz zu; sie liegen nur empirischen Vorstellungsleistungen als eigene Sinndimension zugrunde und zeichnen diese idealiter als Denkleistungen aus. Da sie auf intellektueller Spontaneität beruhen und da sie in der Einsicht in die Gültigkeit der von ihnen gedachten logischen Gesetze selbstbezüglich sind, gründen sie insgesamt in denkender Subjektivität als Prinzip. – Die Art der Selbstbezüglichkeit dieses Prinzips, auf die z.B. Kant in mehrfacher, aber insgesamt nicht eindeutiger Weise verwies,[260] läßt sich hier nun – thesenartig – genauer qualifizieren; sie folgt im wesentlichen dem epistemischen Intentionalitätsmodell. Denn das rein denkende Selbst schreibt sich nicht nur eine einzelne reine Bestimmung, sondern zur reflektierten, ja zur wesentlichen Erfassung seiner selbst einen Kanon grundlegender reiner Bestimmungen, nämlich logischer Gesetze und Kategorien zu, in denen und deren Synthesis es jeweils sich denkt. Hieraus entsteht die Aufgabe, das reine "Ich denke" in seiner Spontaneität, seiner Selbstbezüglichkeit, aber auch in seiner Angewiesenheit auf gegebene Elemente und damit in seiner Diskursivität als Prinzip der Logik zu entwickeln und mit reinen logischen Bestimmungen zunehmend spezifischer zu charakterisieren, die gleichwohl allererst aus ihm als dem reicher bestimmten, ja schließlich erfüllten Prinzip als dessen Momente hervorgehen und in denen es sich selbst erfaßt.[261]

---

[260] Vgl. dazu oben T. 1. S. 104f.

[261] Zur Vervollständigung der Widerlegung des Psychologismus sowie zu mehreren Grundtypen, wie das "Ich denke" im Verhältnis zur reinen Logik zu entwickeln ist, mag auf die Skizze des Verfassers verwiesen werden im Nachwort zur dritten Auflage seines Werkes: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 15. Dritte Aufl. Bonn 1995. 396ff; vgl. auch schon in der Einleitung zur ersten Aufl. S. 13ff. – Zum Verhältnis von Logik und Theorie der rein denkenden Subjektivität seien hier drei Grundlegungstypen nur genannt. Zum einen können die reinen logischen Bestimmungen, Gesetze und Kategorien abstraktiv für sich entwickelt werden und komplementär dazu die reinen Denkhandlungen der Subjektivität; dieser Grundlegungstypus ist der Kantische; dann müssen methodisch in nachträglicher Interpretation die logischen Bestimmungen, Gesetze und Kategorien auf die ihnen entsprechen-

Dabei zeigt sich, durch welche logischen Bestimmungen und Kategorien es wesentlich zu charakterisieren ist, die dann auch für das konkrete Selbst gelten. Auf dieses grundsätzliche Problem sowie auf die Bestimmung der Selbstbezüglichkeit des reinen denkenden Ich nach Grundzügen des epistemischen Intentionalitätsmodells sollte hier nur hingewiesen werden. –

Dies epistemische Intentionalitätsmodell von Selbstbewußtsein wird in seiner Vielschichtigkeit von den verschiedenen gegen eine Subjektivitätstheorie gerichteten Einwänden, die hier nur genannt, aber nicht mehr geschildert zu werden brauchen, in der Regel nicht erreicht und vom jeweiligen Argument her deshalb nicht getroffen. So dürften weder der empirisch-psychologische noch der gesellschaftstheoretische Einwand die Möglichkeit und die Wirklichkeit des epistemischen Intentionalitätsmodells sinnvoll bestreiten können. Voraussetzung dafür ist, daß diese Einwände, wie sich gezeigt hatte, auch die vorangehenden Selbstbewußtseinsmodelle nicht treffen, die in das epistemische Intentionalitätsmodell integriert sind. Ferner muß man berücksichtigen, daß dies Selbstbewußtseinsmodell nicht in jeder Situation und nicht bei jedem Menschen zustande kommt, ja teilweise nicht einmal erstrebt wird; es gibt, wie dargelegt, mehrfache, z.B. politische oder aber psychopathologische bzw. medizinische Gründe des Nichtzustandekommens oder gar des Nichterstrebens dieser hochkomplexen Art von Selbstbeziehung. Doch verhindern sie nicht allgemein die Ausbildung dieser Selbstbeziehungsstruktur, wie das Erstreben und Zustandebringen eines sich bewährenden "Persönlichkeitsbildes" oder einer Autobiographie zeigen. Die grundsätzliche Bestreitung solchen Erstrebens oder Zustandebringens stimmt daher nicht mit der Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Erfahrung überein und ist insofern reduktionistisch.

---

den Denkhandlungen bezogen und diese im reinen selbstbezüglichen "Ich denke" als Prinzip begründet werden. Zum anderen kann Selbstbezüglichkeit und denkende Selbstbeziehung in der systematischen Explikation der logischen Bestimmungen, Gesetze und Kategorien an bestimmter Stelle eigens zum noematischen Inhalt der Logik werden. In deren methodischer Entwicklung wird dann schrittweise aus den logischen Momenten als Konstituentien der Begriff der rein denkenden Subjektivität aufgebaut. Diese Lösung ist die Hegelsche; sie scheint nur möglich zu sein, wenn jene logischen Bestimmungen von vornherein ontologische Bedeutung erhalten. Drittens können die logischen Bestimmungen, Gesetze und Kategorien zwar abstraktiv für sich entwickelt werden. Sie sind jedoch in ihrer Bedeutung unvollständig und in ihrem Geltungsanspruch nicht verständlich zu machen, wenn sie nicht in reinen mentalen Handlungen fundiert werden. Da diese aber die rein logischen Aussagen und die Einsicht in deren Gültigkeit und logische Wahrheit erst konstituieren, erweisen sie sich als selbstbezüglich und sind in der rein denkenden Subjektivität als ihrem inhaltsreicheren Prinzip zu begründen, das in der anwachsenden reflexiven Komplexität der logischen Bestimmungen selbst komplex bestimmt wird. Dieser Grundlegungstyp müßte eigens entwickelt und in seinen Vorzügen gegenüber den beiden anderen gerechtfertigt werden.

Hinsichtlich des ontologischen Einwandes gilt, was schon früher erwähnt wurde, daß in der vorliegenden Untersuchung keine Ontologie des Selbst konzipiert und ausgeführt wird, sondern nur Selbstbeziehungsweisen und -strukturen, wie sie dem Selbstbewußtsein und dessen Selbstverständnis immanent sind, entwickelt werden. Erst aufgrund der Explikation der grundlegenden Selbstbeziehungstypen, also auch des epistemischen Intentionalitätsmodells, läßt sich die Existenz und Existenzweise des Selbst näher bestimmen und dann auch nicht mehr bestreiten. Unternimmt man diesen Versuch, so dürfte sie sich zeigen als die Existenzweise des in den Erlebnissen fortgehenden oder sich fortentwickelnden, auch in Asymmetrien sich mit sich identifizierenden, in mehrfach gestuften Selbstbeziehungen spontan sich begreifenden, individuellen Fürsichseins. Der ontologische Einwand findet somit auch beim epistemischen Intentionalitätsmodell, das zudem in Erfahrungen gut bewährt ist, keinen Ansatzpunkt. Hinzukommt, daß alle diese Einwände ebenso wie die noch zu erwähnenden analytischen Kritiken nicht immanent sind, sondern von untereinander deutlich divergierenden Voraussetzungen ausgehen, die eigener Überprüfung bedürfen.

Die analytischen Einwände erreichen dies hochkomplexe Selbstbeziehungsmodell ebenfalls nicht; sie gelten aber auch nicht in analoger Anwendung auf es. So trifft die Kritik an der Rede in der 'ersten Person' keineswegs den Sachgehalt des epistemischen Intentionalitätsmodells – sowenig wie sie schon den Sachgehalt vorangehender Selbstbewußtseinsmodelle traf; das "ich" in dem berühmten Wittgensteinschen Beispiel: "Ich habe Zahnschmerzen" steht gar nicht spezifisch für ein Selbst, erst recht nicht für das Subjekt eines "Persönlichkeitsbildes". Die Kritik am Gebrauch der 'ersten Person' führt, wie gezeigt, auf die anderen analytischen Einwände zurück. Die Einwände des Behaviorismus etwa Rylescher Prägung, der Versionen des Physikalismus und des analytischen Materialismus sowie der analytische physiologisch-psychologische Einwand gegen eine eigenständige Bedeutung des Selbst und seiner Identität treffen das epistemische Intentionalitätsmodell, mit dem sie sich nicht eigens befassen, ebensowenig wie die vorangehenden Selbstbewußtseinsmodelle; und sie sind in ihrer Kritik, wie auch hier vermerkt sei, nicht in Übereinstimmung mit der Erfahrung des Selbst in seinem Selbstverständnis.

Der Einwand der unendlichen Iteration und der Zirkeleinwand treffen hingegen nicht zu, weil die dafür erforderliche strukturelle Voraussetzung nicht gegeben ist. Zwar läßt sich die Beziehung des vorstellenden auf das vorgestellte Selbst innerhalb des epistemischen Intentionalitätsmodells in unspezifischem Sinne als eine Subjekt-Objekt-Beziehung deuten, da die Relata je selbständige, obzwar korrelative Bedeutungsinstanzen sind. Aber die Subjekt-Objekt-Beziehung ist nur ein formales, wenig differenziertes Interpretament und kein eigenständiges, konkretes Selbstbewußtseinsmodell. Vor allem verdeckt die duale Subjekt-Objekt-Relation, daß das Selbstbeziehungsgeflecht innerhalb des epistemischen Intentionalitätsmodells, wie sich erwies, entschieden differenzierter

ist. Die Relata einerseits des vorstellenden, sich gegenwärtigen und darin sich bereits noematischen, wesentlich sich in seinen Zeitdimensionen erinnernden und andererseits des vorgestellten, wesentlich erinnerten, ebenfalls zeitdimensional mehrfältigen Selbst enthalten auch schon Synthesen von verschiedenartigen Selbstbeziehungen in sich; und die dynamische Beziehung dieser Relata aufeinander durch das Selbst in der Fülle seiner Erlebnisse ist das konkrete Wissen des in den Relata identischen Selbst von sich. Dies Relationen- und Identifikationsgeflecht übersteigt bei weitem die Subjekt-Objekt-Beziehung. Zudem ist auch diese Selbstbeziehung asymmetrisch; das erinnerte ebenso wie das horizonthaft entworfene Selbst sind inhaltlich verschieden vom gegenwärtig vorstellenden Selbst. Gleichwohl identifiziert das gegenwärtig sich vorstellende, wesentlich sich erinnernde Selbst sich mit dem erinnerten oder horizonthaft prospektiv entworfenen Selbst. Auch bei einer Umwendung des ganzen Lebens, wie Augustinus sie schildert, begreift sich das sich erinnernde mit dem erinnerten Selbst als eine und dieselbe Person. Die Identifikation des Selbst mit sich kommt also auch bei solcher inhaltlichen Asymmetrie eindeutig zustande. – Der Iterations- oder der Zirkelvorwurf aber orientieren sich an einer dualen und symmetrischen Subjekt-Objekt-Relation innerhalb der Selbstbeziehung; sie finden hier daher keine Anwendung.

Für Realisierungen des epistemischen Intentionalitätsmodells gibt es in der Geschichte, speziell in der Geschichte der Philosophie, der Literatur oder der Historiographie zahlreiche Beispiele gerade in autobiographischen Darstellungen. Das wohl prominenteste Zeugnis dafür in Philosophie und Theologie besteht in Augustinus' *Confessiones*, die oben herangezogen wurden. In modernen biographischen oder autobiographischen Schilderungen überwiegen oft psychologische, psychopathologische, medizinische oder auch gesellschaftlich-politische Gründe der Behinderung oder gar Verhinderung der Bildung eines "Persönlichkeitsbildes" bei Einzelnen. So nachdenklich oder gar betroffenskeptisch solche Schilderungen stimmen mögen, sie gehen vielfach vorbei – und das indizieren ungewollt gerade jene als negativ empfundenen Defizienz-Eindrücke – an der aus der ursprünglichen Natur des Selbstbewußtseins hervorgehenden Intention der Bildung eines individuellen, in sich konsistenten und sich bewahrheitenden "Persönlichkeitsbildes". Ferner finden sich insbesondere in den Autobiographien zwar Reflexionen über bestimmte, inhaltlich erfüllte oder unerfüllt bleibende, ja verzerrte Selbstverständigungen des Selbst, aber keine philosophische Theorie über den komplexen Typus der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung und über dessen Einordnung in einen systematischen Zusammenhang von originären Selbstbewußtseinsmodellen. In einer solchen Theorie aber charakterisiert grundlegend das epistemische Intentionalitätsmodell, was konkretes Selbstbewußtsein wesentlich für sich ist und sein kann.

VI. Das Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung

Im epistemischen Intentionalitätsmodell sucht das Selbst sich wesentlich zu erfassen; dabei unterscheidet es u.a. die Dimensionen des erinnerten, des gegenwärtigen, erreichten und des horizonthaft entworfenen zukünftigen Selbst. Hierin ist bereits die Möglichkeit enthalten, daß das Selbst von seinem ihm bewußten gegenwärtigen Zustand aus solche zukünftige Existenz eigens thematisiert und auch durch willentlichen Entschluß und durch Handlungen zu verwirklichen sucht. Die darin vorgestellte Selbstbeziehung führt auf ein neues Selbstbewußtseinsmodell, auf dasjenige der voluntativen Selbstbestimmung. Dies ist also der Möglichkeit nach schon im vorangehenden Selbstbewußtseinsmodell angelegt.

Auch im Strukturmodell der voluntativen Selbstbestimmung bezieht sich das sich gegenwärtige Selbst auf sich als vergangenes, erinnertes und zukünftiges, entworfenes; anders als in der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung, in der vor allem das vergangene und auch das sich gegenwärtige, erreichte Selbst betrachtet wird, der prospektive Entwurf des Selbst von sich aber in der Regel nur mitbestimmender Horizont dieser Selbstvorstellung ist, wird nunmehr gerade thematisch das zukünftige Selbst entworfen, nämlich vom sich gegenwärtigen Selbst, und die Vorstellung des vergangenen Selbst wird überwiegend zu einem nur mitthematischen, begleitenden Bewußtsein als Ausgangsbasis dafür. Grund dieser Verlagerung der thematischen Selbstvorstellung ist die Änderung der Selbstbeziehungsart gegenüber der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung. Das Selbst wird nicht nur in prospektiver Appräsentation entworfen und als zukünftiges mitvorgestellt, sondern als eigens thematisch entworfenes erstrebt und gewollt; das Selbst gewinnt damit auf der Grundlage einer Konzeption seiner selbst als eines Ganzen, wie es die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung zu erfassen und zu spezifizieren sucht, eine voluntative Selbstbeziehung, in der es sich selbst als zukünftiges in noematisch entworfenen wesentlichen und zufälligen Möglichkeiten will, d.h. sich zu bestimmen und zu realisieren strebt. Dabei übt die Vorstellung des Selbst von sich, sofern es sich als voluntativ und als sich selbst bestimmend auffaßt, einen generellen kausalen Einfluß auf die Maximen, Entschlüsse und Handlungen des Selbst aus. – Im Leben eines Einzelnen kann sich früher oder später die Situation ergeben, daß er an einem "Scheideweg" steht und eine sein ganzes weiteres Leben grundlegend prägende Entscheidung treffen muß, die dann aus voluntativer Selbstbestimmung erfolgen sollte.

Das Selbst bezieht sich somit wesentlich auf sich als Wille in diesem neuen Strukturmodell von Selbstbewußtsein. Dieses ist noch komplexer als die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung, da es sie voraussetzt. Ferner sind Realisierungsweisen der voluntativen Selbstbestimmung ursprünglich nur introspektiv zugänglich ebenso wie Willensakte, Maximensetzungen oder Entschlüsse, die durch diese Art von Selbstbeziehung fundiert werden. Doch gibt es keinen Grund, wegen dieser introspektiven Zugangsart etwa deren Dasein oder auch nur deren Verstehbarkeit und allgemeine Mitteilbarkeit in Zweifel zu ziehen oder gar zu leugnen, wie es behavioristisch variantenreich versucht wurde.[262] Die Setzung von Maximen als Leitlinien für Entschlüsse und Handlungen sowie die Bildung und Vorstellung solcher Entschlüsse erfolgen vielmehr in einer eigenen Sinndimension. Die spezifischen Sinninhalte solcher Maximen und Entschlüsse werden vom Selbst originär konzipiert und verstanden; sprachlich artikuliert und mitgeteilt werden sie als dasjenige, worüber ein Selbst sich äußert. Diese Sinninhalte der Maximen und Entschlüsse sind dem Selbst ursprünglich introspektiv zugänglich; deshalb kennt sie wenigstens zunächst ein anderer nicht. Sie werden dann als semantische Bedeutungsgehalte sprachlich formuliert, auch präzisiert, gegenüber wechselnden Situationen festgehalten und oft auch anderen zu verstehen gegeben; die sprachliche Formulierung oder Mitteilung konstituiert sie aber nicht erst, sondern faßt sie und differenziert sie gelegentlich als zuvor schon introspektiv entworfene Sinngehalte. Dies gilt nun auch von der voluntativen Selbstbestimmung, die den Maximen, Entschlüssen und Handlungen des Selbst zugrunde liegt; Realisierungen dieser hochkomplexen Selbstbeziehungsstruktur sind ursprünglich introspektiv bewußt und werden als dasjenige, wovon sprachliche Formulierungen handeln, in ein differenziertes sprachliches Bedeutungssystem gebracht, in ihrer Vielschichtigkeit formuliert und festgehalten sowie in der Regel auch anderen mitgeteilt.

Nach dem Strukturmodell der voluntativen Selbstbestimmung verhält ein Selbst sich zu sich als Wille. Wille bedeutet hierbei nicht bloß Wollen oder praktisches Anstreben besonderer und einzelner Zwecke in der Absicht, sie zu verwirklichen; Wille ist vielmehr ein spezifisches Verhältnis des Selbst zu sich; es bedeutet hier grundlegend das Sich-Verstehen und Sich-Entwerfen der Person der Intention nach als ganzer, und zwar im Hinblick auf einen zukünfti-

---

[262] Vgl. zur Bestreitung etwa *G. Ryle: Der Begriff des Geistes*. Aus dem Englischen übersetzt von K. Baier. Stuttgart 1969. Bes. 78-106 (*The Concept of Mind*, zuerst 1949, 5. Aufl. London 1958. Bes. 62-82). Zur vorsichtigeren These, introspektiv Gegebenes sei nur nicht mitteilbar, sei (noch) ganz privat, vgl. im allgemeinen *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft* aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung hrsg. von Ch. Morris. Aus dem Amerikanischen übersetzt von U. Pacher. Frankfurt a. M. 1973. Bes. 39ff, 216ff, 320ff u.ö. (*Mind, Self, and Society*. From the standpoint of a social behaviorist. Zuerst 1934. 18. Aufl. Chicago 1972. Bes. 1ff, 173ff, 273ff).

gen anzustrebenden Zustand, dessen Vorstellung als eigene Möglichkeit des Selbst Maximenbildung, Entschlüsse und Handlungen des Selbst beeinflußt oder gar erst hervorruft. Solcher Selbstbeziehung als Wille liegt ein "Persönlichkeitsbild" wenigstens in Umrissen gemäß dem epistemischen Intentionalitätsmodell zugrunde; von diesem geht das Selbst als Person aus und entwirft dann ausdrücklich und thematisch sein zukünftiges Dasein, das der Idee nach das ganze Selbst betrifft und das es zu verwirklichen strebt.[263] Es entwirft damit sein spezifisches "Lebensziel", wie man es in gehobener Alltagssprache nennt, oder – mit dem von Rawls verwendeten Ausdruck, der weniger teleologische Festlegung enthält – seinen "Lebensplan".[264]

Konstituierende Komponenten dieser Grundart von Selbstbeziehung als voluntativer Selbstbestimmung sind außer dem genannten "Persönlichkeitsbild" wenigstens im Umriß, das die Ausgangsbasis dieser Selbstbestimmung bildet, der Entwurf des zukünftigen eigenen Zustandes des ganzheitlich konzipierten Selbst, sodann die praktische Spontaneität und Freiheit des Selbst, die solchen Entwurf, aber auch die dadurch bestimmte Setzung von Maximen, Entschlüs-

---

263 Das Verhältnis des Modells der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung zum Modell der voluntativen Selbstbestimmung steht nur in entfernter Analogie zu dem vielfach in der Tradition untersuchten Verhältnis von Denken oder Intelligenz einerseits und Wille andererseits. Erstens enthält auch die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung ein praktisches Interesse in der Selbstdeutung; zweitens handelt es sich hier nicht um zwei auch auf anderes als das Selbst sich beziehende Grundvermögen des menschlichen Geistes und deren Verhältnis zueinander, sondern um zwei grundlegende Selbstbeziehungsstrukturen, die nicht im Vorrang konkurrieren; vielmehr wird die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung in die voluntative Selbstbestimmung integriert; gleichwohl wird – und dies ermöglicht einen partiellen Vergleich mit der Tätigkeit des Denkens oder der Intelligenz einerseits und mit dem Willen andererseits – in der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung das eigene "Persönlichkeitsbild" deutend betrachtet ohne direkten kausalen Einfluß auf Maximen, Entschlüsse und Handlungen, und dadurch wird sie von der Selbstbeziehung des Willens abgehoben. Zu alternativen Bestimmungen des Verhältnisses von Intelligenz und Wille im deutschen Idealismus in Aufnahme älterer Traditionen, aber schon mit Begründungen in der Subjektivitätstheorie darf verwiesen werden auf *E. Düsing: Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*. In: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989. Hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. 107-133.

264 Vgl. *J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von H. Vetter. Frankfurt a.M. 1979. 113, 445ff (*A Theory of Justice*. New Haven 1971. 93, 407ff). So faßte z.B. R. Amundsen schon im Jugendlichenalter den "Lebensplan", Polarforscher zu werden, und dieses Wollen hielt er allen Widrigkeiten zum Trotz durch und verwirklichte es unter Einsatz seines Lebens; G.W. Allport schildert dies als zum "Proprium" der Persönlichkeit gehörig; vgl. *G.W. Allport: Werden der Persönlichkeit* (*ders.: Becoming*. New Haven 1955). Mit einem Vorwort übersetzt von H. von Bracken (1958). Neuaufl. München 1974. 50f.

sen und Handlungen erst ermöglichen, sowie schließlich das Aussein auf Zwecke als spezifische Art des willentlichen Sich-vor-Augen-Haltens des zukünftigen Zustandes des Selbst und der dorthin führenden Realisierungsprozesse.

Die in den Relata des epistemisch-intentionalen "Persönlichkeitsbildes" enthaltenen vorangehenden Selbstbeziehungsweisen und deren Synthesen sind ebenso in der voluntativen Selbstbestimmung enthalten; dies gilt auch für die umweltlich orientierte, horizonthafte Selbstbeziehung oder für das unmittelbare thematische Seiner-inne-Sein, das gerade das authentisch erlebende Selbst bezeugt. Dasjenige Selbst, das seinen "Lebensplan" und in diesem ein voluntatives Selbstbild entwirft, ist z.B. immer ein sich unmittelbar Erschlossenes, sei es in grundlegender Gestimmtheit, sei es in psychophysischem Selbstgefühl, sei es in unmittelbaren Anschauungen seiner selbst. Darin ist es das sich unmittelbar gegenwärtige, authentisch erlebende Selbst, das zugleich höherstufige, inhalts- und bedeutungsreichere Selbstbeziehungsweisen und schließlich eben die voluntative Selbstbestimmung zustande bringt.

Das Selbst, das auf dieser Basis nun seinen "Lebensplan" oder sein "Lebensziel" und darin ein ganzheitliches zukunftsorientiertes Selbstbild thematisch und ausdrücklich entwirft, dieses prospektive Selbstbild also aus dem Schatten der Horizonthaftigkeit heraustreten läßt, muß damit immer auch ein Bewußtsein seiner eigenen Grenze entwickeln. Dies kann zunächst lediglich die Grenze einer entscheidenden Lebensphase sein, für die ein solches Selbstbild gilt, z.B. der Phase der Jugend oder der Phase der mittleren Jahre, die vor allem durch Berufstätigkeit gekennzeichnet sind. Die Unumkehrbarkeit des erfahrenen Zeitablaufs aber verleiht diesen Phasen und den ihnen zugehörigen voluntativen Selbstbildern den Charakter der Einmaligkeit und der Unwiederbringlichkeit für das betreffende Selbst. Dahinter steht das mehr oder weniger deutlich entwickelte Bewußtsein, daß die letzte und endgültige Grenze aller willentlichen Entwürfe eigener Zukunft und Lebensgestaltung der Tod des Selbst ist. Dieses Bewußtsein der letzten Grenze innerhalb der voluntativen Selbstbeziehung ist neutral gegenüber der Frage, ob das Selbst eine religiöse Hoffnung auf ein individuelles Dasein auch nach dem Tode hat oder nicht. Der Tod, der medizinisch das Ende der Tätigkeit des ganzen Gehirns, nicht nur von Teilen des Gehirns darstellt, bedeutet für das Selbst, das ihn schon in der Vorwegnahme als letzte, ihm gewisse Möglichkeit erleidet, das Ende seines an das organische Leben gebundenen Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Die Grundgestimmtheit, mit der das Selbst als immer auch unmittelbar sich gegenwärtiges seinem eigenen Tod entgegensieht, ist die Angst, die entweder zu innerem fassungslosen Aufruhr, zum Entsetzen oder zur gefaßten leidenden Geduld wird, wenn ihr das Selbst sich stellt; wenn es ihr ausweicht, ergreift es die Flucht in den Genuß oder in hektische Betriebsamkeit, im Extremfall auch in massenpsychotische Zustände.

Der Tod soll aber hier nicht für sich untersucht werden; parallel zu Heideggers Darlegung des "Vorlaufens" in den Tod um des Ganzseinkönnens des Daseins willen, jedoch ohne dessen fundamentalontologische Absicht[265], sei hier der Tod als die Grenze des Lebens des Selbst miterwogen, weil das Selbst, wenn es ihm ins Auge sieht, den Entwurf seiner wesentlichen Möglichkeiten, seines zukünftigen Daseins und seines "Lebensziels" auf das selbstbewußte Leben innerhalb dieser Grenze einschränkt. Das "Memento mori" ist eine Aufforderung an das Selbst zu sinnerfülltem Leben, das sich unten als ethisch verantwortliches erweisen wird, d.h. zugleich eine Aufforderung an die voluntative Selbstbestimmung. – Diese Charakterisierungen mögen nüchtern und herabgestimmt klingen angesichts des Ungeheuren, das der Tod für jedes einzelne Selbst darstellt; aber es wird hier nicht der Tod in dieser Bedeutung betrachtet, sondern das willentliche Leben des Selbst, des näheren der Entwurf seines eigenen "Lebensziel"-Zustandes innerhalb seiner in sein Bewußtsein aufgenommenen endgültigen Grenze.

Nachdem als erstes Konstituens der voluntativen Selbstbestimmung das Selbstbild in seinem Ganzheitscharakter skizziert wurde, das thematisch auch und gerade für die eigene Zukunft als „Lebensplan" konzipiert wird, sei nun als weiteres wesentliches Konstituens die konkrete Spontaneität des Selbst im voluntativen Entwurf dieses eigenen "Lebensplans" erörtert. Sie hat kausalen Einfluß auf die Maximen, Entschlüsse und Handlungen des Selbst, ebenso auf die Haltung des Selbst, in der dies alles vorgenommen wird; solche praktisch wirksame Spontaneität aber ist Freiheit, genauer: Willensfreiheit. Auch bei dieser Frage wird nicht ontologisch untersucht, ob das Selbst in der ansonsten durch physikalische, organologische und psychologische Kausalität bestimmten Welt wirklich frei *sei*, sondern nur, ob bzw. warum es sich notwendig für den Entwurf seines "Lebensplans" und für die Entschlossenheit, ihn zu verwirklichen, als frei ansehen müsse. Eine solche Voraussetzung erfolgt freilich in der Erwartung, durch theoretische Beweisführungen wenigstens nicht widerlegt werden zu können. Diese Auffassung ist, rein deskriptiv betrachtet und noch ohne spezifische philosophische Theorie, im Prinzip die Kantische.[266] – Eine vollständige Freiheitstheorie, die auch eine Auseinandersetzung mit philosophischen Bestreitungen der Freiheit[267] enthalten muß, gehört in eine Grundlegung

---

[265] Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit.* 8. Aufl. Tübingen 1957. §§46ff (S. 235ff); vgl. auch *Werner Marx: Gibt es auf Erden ein Maß?* Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. Hamburg 1983. Bes. 35ff, 87ff; hier wird der Tod freilich nicht im Horizont der Subjektivitätstheorie gedacht.

[266] Zu Kants Freiheitstheorie mag der Hinweis auf die Darlegung des Verfassers erlaubt sein: *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant.* In: Studi Kantiani VI (1993), 23-46, s. dort auch weitere Literatur.

[267] Solche Kritiken aus neuerer Zeit erörtert typologisch und – anders als es hier vorausgesetzt wird – mit tendenzieller Zustimmung *U. Pothast: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise.* Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte

der Ethik und der Rechtsphilosophie; in unserem Kontext soll Freiheit oder praktische Spontaneität nur als selbstbewußtseinsimmanentes Ingrediens voluntativer Selbstbestimmung betrachtet werden.

Im Selbstverständnis des Selbst, aber auch in der Betrachtung des Selbst durch Andere betrifft das Bewußtsein von Freiheit in der Maximensetzung, in Entschlüssen und Handlungen immer die zu gestaltende Zukunft. Dies Bewußtsein von Freiheit stellt sich auch nach erfolgten Entschlüssen und Handlungen, selbst wenn sie sich konsequent aus dem Charakter des Selbst oder aus den Umständen ergeben, selbstbewußtseinsimmanent nicht als Schein heraus; denn die Freiheit des Selbst liegt in der Selbstbestimmung zu einer seiner von ihm vergegenwärtigten Möglichkeiten. Dies muß nicht Wahl unter Beliebigem sein; es kann auch Sich-Entscheiden für das als notwendig Eingesehene sein im Gegensatz zur Möglichkeit, solcher Einsicht zuwider zu handeln. Nicht das indeterministische Nicht-Vorhersehenkönnen, wie ein Selbst sich entscheidet, ist dabei das wesentliche Freiheitskriterium; auch etwa die Aufstellung neuer Erkenntnisse kann man nicht vorhersehen. Freiheit ist vielmehr die Fähigkeit des Selbst, aus distanzierter Überschau und Einsicht in die eigenen Möglichkeiten sich selbst zu einer dieser Möglichkeiten zu bestimmen, um diese dann in Kenntnis seiner selbst und der Umstände in der Welt zu verwirklichen. Die Freiheit enthält also den Unterschied der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Selbst sowie den aus Einsicht und Selbstbestimmung zustande kommenden kausalen Übergang von der einen zur anderen in sich. Diese Freiheit kommt dem Selbst als Willen zu; sie ist ethisch und rechtlich relevant; sie ist somit wesentlich unterschieden etwa von der – als Beispiel für Freiheit beliebten – Wahl von Zügen in einem geregelten Spiel oder von der Wahl einer Methode in Verfolgung einer wissenschaftlichen Aufgabe, ferner von der Ungezwungenheit ästhetisch wohlgefälliger Betrachtung und natürlich erst recht von der Variationsbreite letztlich instinktgeleiteter Reaktionen oder Handlungen. Die Freiheit des Selbst als Willensfreiheit übt vielmehr bestimmenden Einfluß auf Entschlüsse und Handlungen sowie grundsätzlicher: auf Maximensetzungen

---

von Philosophie und Recht. Frankfurt a.M. 1980. – Wenn ferner Messungen der Gehirntätigkeit – wie etwa durch B. Libet – ergeben, daß schon vor einer "Entscheidung", etwa einen Finger zu bewegen (wenn dies eine Entscheidung ist), offenbar entsprechende Gehirntätigkeit beobachtet wird, so folgt daraus wohl schwerlich, jene "Entscheidung" könne nicht frei gewesen sein, sondern nur, daß gewisse Gehirnprozesse vorausgehen und sie in physiologischer Hinsicht ggf. vorbereiten. – Und sollte der physiologische Sitz des Willens im anterioren Sulcus cinguli sich befinden, so ist doch über den Willen damit wenig ausgesagt (vgl. *F. Crick: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul.* New York 1994, *ders.: Was die Seele wirklich ist.* Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H.P. Gavagai. München und Zürich 1994, bes. 328, zu Libet 281f; zu Libet vgl. auch *G. Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit.* Frankfurt a.M. 1994. 264f).

und die Ausbildung von Haltungen aus. Dies alles gehört zu der eigenen mentalen Dimension selbstbewußtseinsimmanenter praktischer Einsicht des Selbst.

Es wird hiermit nicht beansprucht, daß im kausalen Übergang zu Handlungen alles Gewollte auch adäquate Wirklichkeit werde; Scheitern bleibt immer möglich; es wird auch nicht beansprucht, daß solches Freiheitsbewußtsein bei jedermann und bei jeder Handlung wirklich sei, sondern nur, daß es bei mehreren und mehrfach, freilich doch auch wieder gar nicht so selten selbstbewußtseinsimmanentes Faktum sei; die nicht universelle, jedoch partikuläre Faktizität des Freiheitsbewußtseins impliziert dessen Möglichkeit. Diese aber ist sogar Konstituens einer grundlegenden Selbstbeziehungsweise, nämlich der voluntativen.

Wenn also, um ein lebensnahes Beispiel zu bringen, ein langjährig tätiger Angestellter, der zugleich ein moralisch gefestigter und mündiger Bürger ist, mafiöse Betrügereien seines Chefs aufdeckt und diesem die Wahrheit sagt und das Unrecht vorhält, auch wenn er selbst berufliche Nachteile oder schlimmere Gefährdungen dadurch befürchten muß, so beruht dies Vorgehen selbstbewußtseinsimmanent sicherlich auf freier Entscheidung. Indiz dafür ist schon die besondere praktische Energie, die er bei diesem Vorgehen aufbringen muß im Unterschied zur bequemeren und für ihn vorteilhafteren Akkomodation; der eigentliche Grund aber für die Freiheit dieser Entscheidung, der sicherlich nicht in ihrer Unvorhersehbarkeit liegt, findet sich darin, daß sich dieser unerschrokkene Mann aus eigenem Antrieb und mit praktischen Folgen in eine höhere Gerechtigkeitsordnung versetzt, in der allein er Mitglied sein will und aus der er seine ihm genuin zukommende Möglichkeit gewinnt, und daß er damit die Komplizenschaft jenes Betruges, die in einem engeren Sinn auch durchaus intersubjektiv ist, als eigene Möglichkeit verwirft.[268] Wenn Beobachter dagegen etwa erklären, der Angestellte sei in seiner Jugend zu solchem Verhalten erzogen worden, so wird, wenn es zutrifft, allenfalls eine Mitursache benannt; die Milieuthese verkennt hier vor allem die Mündigkeit und moralische Selbständigkeit des Betreffenden und damit das Niveau seiner selbstbewußten Entscheidung. Selbst strenge Deterministen werden ihm solches subjektive Freiheitsbewußtsein nicht abstreiten; sie werden dieses aber wie alles Freiheitsbe-

---

[268] Eine freie Entscheidung kann auch eine moralisch verwerfliche Handlung wollen, die ebenfalls zurechenbar sein muß. Kants zunächst geäußerte Auffassung, Freiheit und sittlich-guter Wille seien einerlei, hatte damals zu einer variantenreichen Diskussion unter den Zeitgenossen geführt, die der späte Kant mit der These berücksichtigt, die Willkür, d.h. der auch sinnlich affizierbare Wille könne sich zu moralisch-guten, aber ebenso zu verwerflichen Handlungen entscheiden; doch habe er vernünftigerweise nicht die Wahl unter ihnen, als seien sie etwa gleichberechtigte Möglichkeiten; vgl. *I Kant: Gesammelte Schriften*. Hrsg. im Auftrag der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff, VI, 226, vgl. zu jener Diskussion auch den oben erwähnten Aufsatz des Verfassers: *Spontaneità e libertà*. Bes. 36 Anm. 13.

wußtsein als Schein ansehen, da alles in der Welt, somit auch Entscheidungen und Handlungen, nach streng determinierter Naturkausalität ablaufe. Diese These impliziert eine allgemeine kosmologische Auffassung, die schwerlich beweisbar sein dürfte und die hier gewahrte Selbstbewußtseinsimmanenz dogmatisch überschreitet.

Das geschilderte Beispiel zeigt, daß solche einzelnen Entscheidungen und Handlungen jeweils Maximensetzung und Haltung voraussetzen, also etwa die vom Selbst akzeptierte Maxime, einen Betrug weder zu begehen noch in seinem Wirkungskreis unwidersprochen hinzunehmen, ebenso die Haltung der Zivilcourage, klassisch formuliert: der Tugend der Tapferkeit auch im bürgerlichen Friedenszustand. Solche Maximensetzung und Ausbildung einer Haltung, die das Selbst von sich aus vornimmt, setzen Umrisse eines "Persönlichkeitsbildes" sowie eine Willensvorstellung des Selbst von sich voraus, nämlich wie es angesichts der Fülle der Möglichkeiten existieren, welches "Lebensziel" es erreichen will; darin aber liegt, wie erwähnt, eine hochkomplexe Selbstbeziehung von der Struktur der voluntativen Selbstbestimmung. Diese wird als Grund von freier Maximensetzung und Ausbildung von Haltungen sowie als mittelbarer Grund einzelner freier Entscheidungen und Handlungen durch grundlegende praktische Spontaneität und Freiheit vom Selbst für sich konstituiert.[269]

Diese durch Freiheit[270] zustande kommende voluntative Selbstbestimmung, durch die ein Selbst sich in einem "Persönlichkeitsbild" auf sich bezieht und

---

[269] Das Selbst kann sich – ebenso wie bei der Gewinnung eines "Persönlichkeitsbildes" – über seine Absichten und seine Motive, ja letztlich über sein "Lebensziel" auch, und zwar sogar willentlich täuschen und Selbstbetrug üben. Die Aufhebung dieser Lüge gegenüber sich selbst kann nur vom Selbst ausgehen aufgrund der Maxime der Wahrhaftigkeit. Das aufgestellte "Persönlichkeitsbild" ist, wie gezeigt, wahr, wenn es dieser Maxime und signifikanten Gegebenheiten wie Erlebnissen und Handlungen des Selbst entspricht, die auch anderen zugänglich sind und von ihnen vor dem Hintergrund allgemeiner Maßstäbe überprüft werden können, die sie jedoch zuerst einmal in ihrem Sinn verstehen müssen. Die zu setzenden Maximen, die auszubildende Haltung und – als deren letzter Grund – das zu entwerfende "Lebensziel" als voluntative Selbstbestimmung können, da ihr intentionaler Gehalt in der Zukunft liegt, nicht wahr oder falsch sein; wohl aber können sie theoretisch wahrscheinlich und praktisch wahrhaftig sein, wenn sie von jener Maxime der Wahrhaftigkeit und den auch von anderen überprüften sowie in ihrer Bedeutung bestätigten bisherigen Erlebnissen und Handlungen und von dem insofern bewährten "Persönlichkeitsbild" bestimmt sind.

[270] Hinsichtlich des Freiheitsbegriffs sei angemerkt, daß er in vielen, untereinander zusammenhängenden Bedeutungen verwendet wird, die sich nicht alle auf eine zurückführen lassen. So ist "Bewegungsfreiheit" der Spielraum, den selbst animalische Bewegungen und Aktionen haben. Instinktive Freiheit ist die Variationsbreite instinktiver Reaktionen oder Handungen. Mit Entwicklung der Intelligenz vergrößert und klärt sich die Übersicht über die eigenen Möglichkeiten, in

dabei ausdrücklich zukunftsorientiert seinen "Lebensplan" oder sein "Lebensziel" entwirft, kann eindeutig zeigen, daß das aktive Selbst dieses Strukturmodells von Selbstbewußtsein sich keineswegs unbekannt oder opak ist. Der Entwurf eines solchen persönlichen "Ziels" als des Zustandes, in dem das Selbst sich in seinem Fürsichsein erfüllt sieht, setzt vielmehr erkennende Selbstbeziehung voraus und impliziert freie voluntative Selbstvorstellung. Dasjenige Selbst also, das als jenen Entwurf konstituierendes vorausgeht, ist das sich selbst kennende, das im Akt der Bildung dieses Entwurfs zugleich selbstbewußter Wille ist. Der Angestellte des oben angeführten Beispiels entschließt sich, zu seinem Chef zu gehen und dessen Betrug aufzudecken, nicht in fundamentaler Unkenntnis und Dunkelheit seiner selbst, etwa einem dunklen Drange folgend, sondern in der zumindest im wesentlichen klaren, selbstverantwortlichen Gewißheit seiner selbst und seiner Werteordnung, nämlich was er ist und unter welchen Gesellschaftswerten er existieren will.

Zu den bisher erörterten Konstitutionselementen der voluntativen Selbstbeziehung, nämlich dem Entwurf eines eigenen Selbstbildes als eines ganzen auch in thematisch vorgestellter Zukunft und der praktischen Spontaneität und Freiheit, kommt noch, was nun zu betrachten ist, die besondere Art und Weise der willentlichen Vorstellung des zukünftigen Zustandes des Selbst als Aussein auf Zwecke, als praktische Teleologie hinzu. Das Selbst entwirft den personalen zukünftigen Zustand, in dem es wesentlich aus Freiheit sein will und in dem es seine Erfüllung als Person in ihrer Ganzheit vorstellt, als Telos. Die Art und Weise, wie dieser aus Freiheit konzipierte Entwurf Maximen, Haltungen oder Entscheidungen und Handlungen beeinflußt, ist daher teleologisch.

Durch diese spezifische Art der Vorstellung der voluntativen Selbstbestimmung wird auch die Vorstellung der Endlichkeit des entwerfenden, sich auf sich beziehenden Willens spezifiziert. Der zur Freiheit des Selbst wesentlich gehörige Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit erweist sich des

---

der Umwelt tätig zu werden; so kommt die Freiheit der Wahl unter solchen Möglichkeiten zustande. Durch Ausbildung der Sprache, die bewirkt, daß ein Selbst auch Inhalte und Möglichkeiten zur Kenntnis nehmen und festhalten kann, die es nicht selbst erfahren hat, vergrößert sich die Möglichkeitsüberschau noch einmal. Die Möglichkeiten, unter denen die Intelligenz wählen kann, differenzieren sich nunmehr in theoretische und praktische; hinzukommt gleichursprünglich ästhetische Freiheit als Ungezwungenheit ästhetischen Betrachtens. Erst im Laufe der Geschichte differenziert sich die Freiheit in bezug auf praktische Möglichkeiten, d.h. die Willensfreiheit in ethische und rechtliche Freiheit. Ebenfalls erst im Verlaufe der Geschichte bricht sich die Ansicht Bahn, daß solche ethische oder rechtliche Willensfreiheit jedermann gleichermaßen zukommt. – Dies alles müßte in einer eigenen Freiheitstheorie detaillierter entwickelt werden. Wenn diese Andeutungen zutreffen, so geht aus ihnen hervor, daß die etwa für die Kantische Freiheitstheorie zentrale Entgegensetzung von sinnlich-naturhafter und intelligibler Kausalität zugunsten einer stufenartigen Anordnung abgelöst werden kann.

näheren als teleologischer Unterschied.[271] Der als zukünftig entworfene Zustand des ganzen Selbst, d.h. das im "Lebensziel" gewollte mögliche Selbst ist im Verhältnis zum wirklichen Selbst dabei inhaltlich eindeutig asymmetrisch; dennoch weiß sich das Selbst in beiden als dasselbe. Schon diese Asymmetrie zeigt, daß das Selbst, obwohl es sich hierbei nur auf sich bezieht, nicht alles ist, was es sein will; darin liegt eine Endlichkeit seines Willens. Solche Asymmetrie besteht ebenso zwischen dem als "Lebensziel" gewollten Erfüllungszustand des Selbst und dem gemäß diesem Wollen jeweils tatsächlich erreichten Zustand des Selbst. Das Telos zukünftigen Selbstseins, das als inhaltlich bestimmte Möglichkeit gewollt wird, motiviert das gegenwärtige wirkliche Selbst, zu dessen Verwirklichung in geeigneter Weise tätig zu werden. Aber es erreicht in der Regel nicht das gewollte Mögliche als Telos; es überwindet die äußeren und die inneren psychischen und physischen Widerstände nicht hinreichend. Äußere Widerstände sind oft gesellschaftlicher oder politischer Art, z.B. politische Repression. Innere Widerstände sind etwa physische Bestrebungen und Begierden, alte Gewohnheiten, psychische Ängste oder traumatische Erinnerungen und dgl.; gerade sie verhindern vielfach, daß es dem Selbst, obwohl es sich voluntativ auf sich selbst bezieht, in angemessener Weise gelingt, zu realisieren, was es eigentlich und wesentlich sein will. So bleibt in seiner Vorstellung eine Sphäre nichtrealisierter, aber gewollter überschießender Möglichkeit. Solche Verhinderung aufgrund innerer Widerstände beruht teils auf mangelnder Intensität des Wollens, teils auf mangelnder Macht der Ausführung. Das Selbst, dem dies bewußt wird, beklagt in Selbstdistanzierung, wenn es sich selbst gegenüber wahrhaftig ist, seine Schwäche in einer dieser Hinsichten oder auch in beiden und gelangt – insbesondere in moralischer Selbstbeurteilung – etwa zur Reue. Solche bleibende Inkongruenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, auch wenn das Selbst sich voluntativ nur auf sich bezieht und auch wenn es das gewollte "Lebensziel" in Teilen realisiert, dokumentiert die Endlichkeit des Zwecke verfolgenden Willens des Selbst.

Diese Endlichkeit zeigt sich noch deutlicher in der Zeitlichkeit solchen Wollens. "Lebensplan" oder "Lebensziel", die als Telos gewollt werden, oder auch ein ihnen untergeordneter gewollter Zweck liegen für das wollende Selbst immer in der Zukunft; es selbst aber ist sich als wirkliches gegenwärtig. Solcher Zeitlichkeit des Erlebens kann das Selbst auch auf vorangehenden Selbstbeziehungsstufen schon inne werden; erst am Telos-Entwurf aber wird bewußt, daß

---

[271] Kant deutete diesen grundsätzlichen Unterschied im Begriff eines Zwecks an, freilich im Kontext der Betrachtung von Organismen, und verstand ihn als Signum der Endlichkeit unserer Vorstellungskräfte, vgl. *Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. Berlin 1793, §76 (S. 340, 343f), auch §77 (bes. S. 349f). Verwiesen werden mag hier z.B. auf Erläuterungen des Verfassers in: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Kant-Studien. Ergänzungsheft 96. 2. erweiterte Aufl. Bonn 1986. Bes. 97f.

sie zugleich ein Signum der Endlichkeit des Willens ist. Daher seien die Zeitcharaktere des voluntativen Erlebens und des Wollens noch näher bestimmt.

Das Erleben ist in seiner "passiven" Synthesis des kontinuierlichen Fortgangs von Erlebnissen dem Selbst als zeitliches, genauer: als innerzeitiges bewußt; das Selbst erlebt sich dabei als wirklich in einer Gegenwartsphase, von der aus vergangene, erinnerte Erlebnisse und zukünftig erwartete oder gewollte unterschieden werden. Schon für jedes bewußte Erleben findet nicht lediglich ein ungeordnetes, unwillkürliches Aufsteigen oder Wiederabsinken von Erlebnissen, Bildern oder Erinnerungen statt; das Selbst ist vielmehr ihrer und ihrer Verhältnisse untereinander in einer unmittelbaren zeitlichen Strukturiertheit inne. Jedes als gegenwärtige Phase bewußte Erlebnis – da erlebte Gegenwart nicht nur ein Jetztpunkt ist – enthält eine unmittelbare Rückbezogenheit auf soeben Vergangenes und eine unmittelbare Erwartung des nahe Bevorstehenden in sich.[272] Dies sind formale Strukturen des gegenwärtigen Erlebens im kontinuierlichen Erlebnisgeschehen; es sind auch Strukturen des Selbst, jedoch nur, insofern Selbstbewußtsein für uns in solchem Erleben zustande kommt.

Schon hieraus geht hervor, daß die seit W. James und E. Husserl so beliebte Metapher des Bewußtseinsstroms[273] nicht eindimensional verstanden werden darf; jedes Bewußtsein von Gegenwärtigkeit des aktuellen Erlebens ist nicht nur ausgedehnt zu einer Phase, sondern im aktuellen Erleben auch aufgefächert; die das Gegenwartserleben mitkonstituierenden Komponenten sind die unmittelbare Retrospektion auf soeben absinkendes Vergangenes und die unmittelbare Erwartung des gerade Aufkommenden sowie die Verschränkung[274] dieser drei Erlebniszeitmodi im aktuellen Erleben. So reihen sich die Erlebnisse im aktiven alltäglichen Wachbewußtsein nicht einfach aneinander oder plätschern struktur-, einheits- und energielos dahin wie in einem Fluß in völlig "passiver" Synthesis; vielmehr sind die aktuellen Erlebnisse und Erlebnisphasen unmittelbar bewußt als in sich zeitlich strukturierte gemäß den grundlegenden Erlebniszeitmodi: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und deren Verwobenheit ineinander; und nicht nur die aktuellen Erlebnisse selbst sind zeitlich mehrdimensional aufgefächert, sondern ebenso die *Verhältnisse* der Erleb-

---

272 Vgl. zu solcher Beschreibung der zeitlichen Strukturen des Erlebens *E. Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Husserliana X. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1966, z.B. 27ff, 52f u.ö.

273 Vgl. *W. James: The Principles of Psychology.* 2 Bde. Zuerst 1890. London 1918, z.B. I, 224ff, bes. 243f u.ö.; vgl. *E. Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (s. vorige Anm.), z.B. 73ff, 80ff, 116ff u.ö.; Husserl faßt diesen Zeitfluß des Bewußtseins nicht mehr eindimensional auf.

274 Vgl. die deskriptiven Phänomenbestimmungen hierzu bei E. Husserl (s. vorige Anm.). Abgelöst vom aktuellen Erleben und prinzipiell existential-ontologisch expliziert gerade die wechselseitigen Beziehungen solcher und ähnlicher Zeitbestimmungen *M. Heidegger* in: *Sein und Zeit.* 8. Aufl. Tübingen 1957. §§65ff, S. 323ff.

nisse untereinander, und zwar auch dann, wenn diese nicht unmittelbar benachbart sind. Hinzukommen die in partieller Ablösung vom aktuellen Erleben durch Beziehung des Ablaufs auf eine Skala sich ergebenden Zeitmodi der Dauer oder des Wechsels oder komplexer auch der Gleichzeitigkeit. Auch sie sind hier Modi der subjektiven Zeit oder der Erlebniszeit. Sie setzen ebenso wie die zuvor erwähnten mehrdimensionalen Zeitstrukturen der Erlebnisse und Erlebnisfolgen synthetisierendes, relationale Strukturen konstituierendes Bewußtsein des Selbst voraus; und dieses Bewußtsein kann durchaus auf der Energie des über aktuelles Erleben hinausgehenden, sich in die Zukunft spannenden und Vergangenes einholenden oder verdrängenden Willens beruhen, der dann letzter Grund der Konstitution von solchen Strukturen und Einheiten im zeitlichen Erlebnisgeschehen ist. So ist es das Selbst, und zwar letztlich als Wille, das gerade derartige übergreifende Zusammenhänge unter den Erlebnissen stiftet; aufgrund der spezifischen, vorgegebenen Art, wie Erlebnisse ins thematisierende Bewußtsein treten und wieder verschwinden, ergibt sich, daß diese vom Selbst konstituierten Zusammenhänge die Relationsstrukturen, Einheiten und inneren Verschränkungen der Modi der Erlebniszeit sind. Die reine Spontaneität des Selbst und hier insbesondere des Willens ist also als Zeitordnung konstituierende Kraft in ihrer eigenen inneren Beschaffenheit nicht als solche zeitlich bestimmt; sie ist für sich vielmehr zeitlich unbestimmt[275]; in ihrer Ausübung aber ist sie mehrdimensional erlebniszeitlich, insofern sie die Erlebnisse und deren Verhältnisse als Basis, auf der allein für uns menschliches Selbst und menschlicher Wille wirklich sein können, in Zeitstrukturen anordnet. Der Entwurf eines "Lebensziels" in der Zukunft durch ein gegenwärtiges Selbst impliziert also Zeitlichkeit und im zeitlichen Verfließen und Wechsel der Erlebnisse Endlichkeit; formal kommt solche Zeitlichkeit sowohl den Erlebnissen selbst als auch deren Verhältnissen zu, deren relationale Strukturbestimmungen jedoch erst vom spontanen Selbst und speziell vom Willen konstituiert werden.

Bei diesem hochkomplexen Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung ist es wie schon beim Selbstbewußtseinsmodell der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung möglich, daß dessen Ausbildung auch unterbleibt, sei es daß sie äußerlich verhindert wird, sei es daß sie verfehlt wird oder daß sie scheitert. Die typischen Möglichkeiten solchen Nichtgelingens sind denen des Nichtgelingens des epistemischen Intentionalitätsmodells analog. So kann es sein, daß die voluntative Selbstbestimmung aus äußeren Grün-

---

[275] Verwiesen werden mag als Parallele auf die Zeitunbestimmtheit des reinen Denkens, wie sie der Verfasser anhand einer Auseinandersetzung mit Heideggers Kant-Deutung zu skizzieren versucht hat in: *Selbstbewußtseinsmodelle*. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. 89-122.

den langanhaltender drückender physischer Not oder schwerer politischer Repression verhindert wird. Es ist aber auch möglich, daß sie aus Trägheit, Phantasielosigkeit oder Opportunismus schuldhaft vom einzelnen Selbst verfehlt wird. Eine dritte grundlegende Möglichkeit des Unterbleibens ist psychopathologisch begründet; hier wird oft die Bildung des Selbstbewußtseinsmodells voluntativer Selbstbestimmung angestrebt; aber sie scheitert aufgrund psychischer oder psychophysischer Erkrankung. – Das Ausbleiben der Bildung eines "Persönlichkeitsbildes" ebensowie der Konzeption eines "Lebensplans" oder "Lebensziels" und der darin jeweils gewonnenen komplexen Selbstvorstellung des Selbst wird, wie früher erwähnt, de facto von nicht wenigen Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts als Zeichen für die Unmöglichkeit solcher Selbstbeziehung gewertet; zurück bleibt dann die Vorstellung von einem im wesentlichen passiven Selbst, das entweder weitgehend wehrlos und ohne Synthesis-Energie dem Fluß seiner Erlebnisse oder widerstandsschwach den Einwirkungen des gesellschaftlichen Systems ausgesetzt ist und im Grunde nur eine Art Vorstellungskomplexion oder einen Kreuzungspunkt gesellschaftlicher Rollen und Funktionen darstellt. Doch diese Auffassung ist reduktionistisch.[276] Aus der Tatsache, daß voluntative Selbstbestimmung in der Setzung eines "Lebensplans" oder "Lebensziels" des öfteren ausbleibt, verfehlt wird oder scheitert, folgt keineswegs, daß sie unmöglich ist. Sie kommt als hochkomplexe willentliche Selbstbeziehung vielmehr schon zustande, wenn ein Selbst einen solchen "Lebensplan" oder ein solches "Lebensziel" für sich auch nur konzipiert; und daß dies geschieht, ist faktisch hinreichend bezeugt.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch, daß die voluntative Selbstbestimmung in der Setzung eines "Lebensziels" intersubjektiv mitveranlaßt ist. So enthält z.B. das "Lebensziel", ein guter, ja vorbildlicher Lehrer und Mensch in der Schule und zu Hause oder ein für Gerechtigkeit kämpfender Bürger und Mensch zu sein, in seiner Veranlassung und seiner inhaltlichen Bedeutung immer Beziehung des Selbst auf andere Personen, die sich an es wenden, auf die es sich selbst richtet und mit denen es tätig ist; und auch Versuche der Realisierung eines solchen Ziels nehmen Rücksicht auf andere und handeln mit anderen. Darin liegt, daß auch das Selbst der voluntativen Selbstbestimmung ein in seiner Umwelt befindliches Wesen bleibt, das inhaltlich in Korrelation mit seiner natürlichen, vor allem aber mit seiner sozialen Umgebung sein komplexes Selbstverständnis ausbildet; und speziell diese soziale Umgebung gewinnt im Verständnishorizont der voluntativen Selbstbestimmung die neue spezifische

[276] Von der voluntativen Selbstbestimmung gilt, was schon bei der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung hervorgehoben wurde: die Bestreitung der Einheit eines aktiven, für sich selbständigen Selbst kann von politischer Repression in einem gesellschaftlichen System leicht ausgenutzt werden; ein solches Selbst und daran geknüpfte Menschenrechte gelten dann schlicht und zynisch als Illusion der Unterdrückten. Vgl. dazu oben S. 214f., auch die ausführliche, kritische Darlegung der Einwände in Teil 1.

Sinndimension eines Interaktionsfeldes für das Selbst. Die Sinngebungen des Umweltbewußtseins richten sich nach dem Niveau der erreichten Selbstbeziehung des Selbst; dieses aber weiß von sich als einem ursprünglich in der Umwelt und gerade in sozialer Umgebung Befindlichen. So sind, was hier strukturell nicht näher zu verfolgen ist, die Sinngebungen des Selbst- und des Umwelt- bzw. Intersubjektivitätsbewußtseins, auch wenn sie auf den höheren Stufen jeweils eigenständige Bedeutung erlangen, korrelativ.[277] Die Ausbildung voluntativer Selbstbestimmung als solche aber bleibt eigene Leistung des Selbst; sie impliziert, wie gezeigt, die Vorstellung des Selbst als eines durch seinen Tod begrenzten Ganzen, die Ausübung von praktischer Spontaneität und Freiheit in diesem Entwurf sowie die Vorstellung praktischer Teleologie des endlichen Willens; und in dieser voluntativen Selbstbestimmung, konkret: im Entwerfen des "Lebensplans" und "Lebensziels" ist sich das spontan aktive Selbst keineswegs opak und unbekannt, sondern in Selbstdurchsichtigkeit voluntativ seiner bewußt.

Zu den bisher erörterten, teilweise verzweigten Konstitutionselementen der voluntativen Selbstbestimmung kommen noch verschiedene Synthesen und deren stufenartige Vereinigung hinzu, die bereits Konstitutiva des vorangehenden Selbstbewußtseinsmodells, nämlich der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung waren. Da dies Modell mit Modifikationen, wie sich zeigte, in dasjenige der voluntativen Selbstbestimmung integriert ist, sind es auch alle es zustande bringenden Synthesen, die nun jedoch insgesamt eine voluntative Konnotation erhalten.

Zugrunde liegt, wie geschildert, eine "passive" Synthesis, die holistische Wahrnehmungsbilder zustande bringt und die vor allem Verfließen und Kontinuität des Erlebnisstroms ermöglicht, den ein und derselbe psychophysisch Erlebende in sich wahrnimmt; der leiblich Erlebende, der sich unmittelbar dessen bewußt ist, daß er nicht von Erlebnis zu Erlebnis wechselt, ist seiner also unmittelbar gewiß als eines identischen in diesem Erlebnisablauf. Jene "passive" Synthesis der Kontinuität und des Verfließens sowie das aktuelle bewußte Erleben bilden nun die Basis der verschiedenen Erlebnisphasen oder auch Erlebnisfolgen, in denen das Selbst seiner in einem phänomenologischen Horizontbewußtsein oder in thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung inne ist. Solche Erlebnisse in ihrem Phasen- oder Folgecharakter, sofern sie unmittelbare thematische Selbstbeziehung enthalten, sind, wie sich schon ergab, Dokumentationen des authentisch und originär erlebenden Selbst in seiner Unmittelbarkeit; sie liegen den weiteren, "aktiven" Synthesen und auch der hochkomplexen

---

[277] Vgl. zu dieser Korrelativität die Anerkennungstheorien Fichtes und Hegels, wie sie z.B. dargelegt werden von *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein.* Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986. Vgl. auch oben S. 182.

voluntativen Selbstbestimmung als in sich selbstbezügliche Elemente für höherstufige Selbstbeziehungsweisen zugrunde.

Solche "aktiven" Synthesen sind zunächst die komponierende Synthesis, die die Fülle der Erlebnisse in ihrem Ablauf zu vorläufig noch nicht in sich differenzierten Ganzheiten zusammenfaßt, und die selektive Synthesis, die inhaltlich bestimmte diskontinuierliche Erlebnisse auswählt und untereinander in Verbindung bringt. Beide Synthesen, vornehmlich die selektive Synthesis, liegen der Konstitution des Selbstbeziehungsmodells der partiellen Selbstidentifikation zugrunde; und diese ist mit ihren Selbstzuschreibungen natürlich ein Bestandteil der voluntativen Selbstbestimmung. – Komplexer ist die reflexive Synthesis; sie verbindet in der Regel selbst schon synthetisierte Inhalte, die jeweils einfachere Selbstbeziehung implizieren, nämlich insbesondere die Konstitutionsprodukte partieller Selbstidentifikation, mit der eigens sie thematisierenden, höherstufigen Reflexion des Selbst und bringt dadurch das Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein zustande.

Alle diese Synthesisarten und ihre Elemente, sofern sie Selbstbeziehung enthalten, liegen der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung zugrunde. Diese selbst wird konstituiert durch eine mehrfache epistemische Synthesis, die zum einen unabdingbare oder wesentliche Attribute des Selbst untereinander und die zum anderen solche wesentlichen Attribute mit zufälligen, oszillierenden Bestimmungen des Selbst zu einem "Persönlichkeitsbild" zusammenfügt. Dabei enthält das noematische, im wesentlichen erinnerte Selbst, von dem man z.B. noch das horizonthaft entworfene unterscheiden muß, mehrfach gestufte Selbstbeziehungsweisen, die untereinander in einer Verbindung stehen; und ebenso stellt das vorstellende, wesentlich sich erinnernde Selbst eine Synthesis stufenartig angeordneter Selbstbeziehungsweisen dar. Die Synthesis dieser verschiedenen Seiten und die Identifikation des Selbst mit sich in ihnen aber konstituiert dann die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung.

Der Aufbau dieser Synthesen und Selbstbeziehungstypen liegt der voluntativen Selbstbestimmung zugrunde. Im Ausgang vom konzipierten "Persönlichkeitsbild" entwirft das Selbst nun in einer neuen, noch komplexeren Synthesis ausdrücklich und thematisch, wie es in der Zukunft als ganzes und vor allem in seinen wesentlichen Bestimmungen sein will, d.h. seinen "Lebensplan" oder sein "Lebensziel"; zum Entwurf aber eines solchen "Lebensplans" oder "Lebensziels" muß man wissen, wer man ist. Diese hochkomplexe, voluntative Selbstbeziehung hat zugleich Leitfadenfunktion für die Anordnung und Integration der verschiedenen vorangehenden Synthesen in das neue Modell.

Auf der Grundlage dieser verschiedenartigen Konstitutionsmomente, wie sie bestimmt wurden, gilt es nun, die interne Struktur des sehr differenzierten Selbstbewußtseinsmodells der voluntativen Selbstbestimmung näher darzulegen; dies geschieht am besten durch dessen Vergleich mit dem vorigen Selbstbewußtseinsmodell der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung; dadurch läßt sich zugleich der darüber hinausgehende Selbstbeziehungsgehalt aufzei-

gen. Wie bei der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung, bei der sich vor allem das gegenwärtig sich erinnernde auf das erinnerte Selbst bezieht, so könnte bei der voluntativen Selbstbestimmung, bei der sich das gegenwärtig wollende auf das gewollte, zukünftige Selbst bezieht, der Anschein einer bloß dichotomischen Selbstbeziehung mit zwei neutralen Relata entstehen.[278] Doch erweist sich auch hier solche Dichotomie des Vorstellenden und des Vorgestellten als insignifikant; sie kommt dem Selbst in jedem seiner es vorrangig bestimmenden Zeitmodi zu, so daß etwa auch das gegenwärtig wollende Selbst seiner – auf welcher Stufe auch immer – noematisch inne ist und dem gewollten zukünftigen Selbst als noematischem Gehalt zugleich Tätigkeiten des Seiner-inne-Werdens zugeschrieben werden müssen. Hinzukommt, daß in der voluntativen Selbstbeziehung sich das gegenwärtig wollende nicht nur auf das zukünftig gewollte, sondern auch – in noch näher zu bestimmender Weise – auf das vergangene, erinnerte Selbst bezieht, dem ebenfalls Selbstbeziehung zukommt. Die jeweiligen Relata sowohl der epistemischen als auch der voluntativen Selbstbeziehung enthalten also als solche schon Selbstbeziehung, ja jeweils Synthesen verschiedenartiger gestufter Selbstbeziehungen des Selbst; sie haben insofern je für sich schon selbständige, in sich mehrfältige Bedeutung. Zugleich sind sie in ihrer Bedeutung aber als bezogene bestimmt; sie haben in ihrer Korrelation zueinander teil an einer übergreifenden, komplexen, nämlich der epistemischen oder gar der voluntativen Selbstbeziehung, die jene die Relata wesentlich bestimmende Korrelation erst erzeugt.

So ist das gegenwärtig wollende Selbst vielfältig seiner inne sowohl in einem Horizontbewußtsein, das ihm als in seiner Umwelt befindlichem Wesen zukommt, als auch in verschiedenen Weisen unmittelbarer thematischer Selbstbeziehung, z.B. in einer euphorischen oder düsteren Grundstimmung, als auch in partieller Selbstidentifikation in der Selbstzuschreibung einer bestimmten Eigenschaft, etwa Lehrer zu sein, ebenso in der Reflexion darauf und schließlich in epistemisch-intentionaler, z.B. autobiographischer Selbstbeziehung; und es weiß sich zugleich als voluntativ sich selbst bestimmend. Das gewollte, zukünftige Selbst ist ebenfalls selbstbezüglich; es vereinigt in sich, für sich betrachtet, formaliter die gleichen Selbstbeziehungstypen; als perspektivische Projektion befindet es sich freilich nicht in linearer, starrer Abhängigkeit vom Bedeutungsgehalt und von den entsprechenden Selbstbeziehungsweisen des gegenwärtig wollenden Selbst; es ist dadurch vielmehr nur in variablen Modifikationen geprägt. Das gegenwärtig wollende und mitthematisch auch sich erinnernde Selbst kann sich etwa in der Grundstimmung der Anspannung befinden und als sein "Lebensziel" doch einen Zustand gelösten Friedens entwerfen; es kann sich in partieller Selbstidentifikation als lohnabhängigen Arbeiter bestimmen und sein "Lebensziel" doch in freier, erfüllender Tätigkeit setzen usf. Darin zeigt sich die jeweilige inhaltliche Asymmetrie; gleichwohl ist es

[278] Vgl. dazu oben S. 221f.

das gegenwärtig wollende Selbst, das sich selbst in jenem abweichenden zukünftigen Zustand erblickt, und es ist die voluntative Gesamtselbstbeziehung, die jene Seiten ineinanderfügt.

Die voluntative Selbstbestimmung ist von der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung strukturell freilich in dreifacher Weise auch unterschieden. Zum einen wird in der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung bei der Vorstellung eines "Persönlichkeitsbildes" das zukünftige mögliche Selbst nur horizonthaft mitvorgestellt oder appräsentiert; in der voluntativen Selbstbestimmung wird es, wie gezeigt, eigens thematisch; dagegen beruht das in dieser nur Mitvorgestellte, nämlich das erinnerte, vergangene Selbst, auf bereits zustande gebrachter, thematischer epistemisch-intentionaler Selbstbeziehung; das "Persönlichkeitsbild" und damit das erinnerte Selbst ist insofern in der voluntativen Selbstbestimmung, wenn auch mit dem Index des in die Mitpräsenz Abgesunkenen, eine eigene Bezugsinstanz, die zum gegenwärtig wollenden, nur mitpräsent sich erinnernden und zum als zukünftig gewollten Selbst noch hinzukommt, während das Mitpräsente in der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung, das als Zukünftiges noch nicht eigens thematisch entwickelt ist, nicht diesen Eigenständigkeitscharakter erreicht. Die voluntative Selbstbestimmung ist also die komplexe, übergreifende Selbstbeziehung, die die bedeutungsmäßig selbständigen Instanzen des erinnerten Selbst, des gegenwärtig wollenden (auch sich erinnernden) Selbst und des gewollten zukünftigen Selbst, die je schon eigene Selbstbeziehungen synthetisch in sich vereinigen, untereinander zur höherstufigen Selbstbeziehung des sich in diesen Instanzen als identisches erfassenden Selbst verbindet.

Zum anderen ist in der voluntativen Selbstbestimmung das thematisch primär vorgestellte, nämlich das gewollte Selbst nur eine, wenn auch ausgezeichnete Möglichkeit neben anderen mitvorgestellten Möglichkeiten des Selbst. Die Möglichkeiten des Selbst vervielfältigen sich also in solcher Vorstellung; sie bilden das Fundament, auf dem erst eine Entscheidung für eine Möglichkeit des Selbst fallen kann, die dann explizit gewollt wird. Das erinnerte Selbst in der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung ist dagegen in der Regel das eine wirklich gewesene; nur wenn man eine Rückprojektion des Wollens in das erinnerte, frühere Selbst vornimmt, erscheint dieses als eine vergangene Wirklichkeit auf dem Boden mehrfältiger, damals vorgestellter Möglichkeiten des Selbst, z.B. wenn jemand sich daran erinnert, wie er früher unter Abwägung aller seiner Möglichkeiten eine für ihn lebenswichtige Entscheidung getroffen hat. Doch setzt solche Erinnerung an das wirklich gewesene Selbst in seinen Möglichkeitshorizonten prinzipiell das Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung voraus, das für solche retrospektive Anwendung schon erreicht und ausgebildet sein muß.

Drittens schließlich besteht die komplexe Gesamtselbstbeziehung der voluntativen Selbstbestimmung zwar auch aus notwendiger Wechselbeziehung der genannten Instanzen des Selbst, die je für sich schon Selbstbeziehungen und

deren Synthesis enthalten, wie es bei der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung der Fall ist. Das seiner inne seiende gegenwärtige Selbst, sofern es als wesentliches Moment seines Wollens ein "Persönlichkeitsbild" von sich mitthematisch vorstellt, bezieht sich dabei notwendig auf das appräsentierte erinnerte und umgekehrt; und das wollende bezieht sich per definitionem auf das gewollte zukünftige Selbst und umgekehrt; dieses zukünftige aber ist inhaltlich vermöge des gegenwärtigen wollenden Selbst nicht nur durch dessen noematisches Seiner-inne-Sein, sondern auch durch das erinnerte Selbst mitgeprägt. Jede dieser eigenständigen Instanzen des Selbst ist insofern zugleich Relatum und in spezifischer Weise bezogen auf die anderen. Aber darin geht die voluntative Selbstbestimmung nicht auf. Sie ist darüber hinaus und wesentlich eine dynamische und finalkausale Gesamtselbstbeziehung. Das Selbst, das sich in seinem Wollen ein "Lebensziel" als seinen Erfüllungszustand setzt, ist ebendadurch motiviert, durch eigene Energie nicht nur ein "Persönlichkeitsbild" von sich zu gewinnen und in seinem spezifischen Wollen zu appräsentieren, ferner nicht nur seinen zukünftigen Zustand müßig vorzustellen, sondern seine Kräfte anzuspannen, um, soweit es gelingt, das Telos der gewollten eigenen Erfüllung zu realisieren.

Die voluntative Selbstbestimmung ist also eine Gesamtselbstbeziehung, die jene schon selbstbezüglichen Instanzen des erinnerten, vergangenen, des gegenwärtig wollenden (auch des sich erinnernden) und des als zukünftig gewollten Selbst übergreift. Diese Instanzen des Selbst stehen innerhalb der Gesamtselbstbeziehung inhaltlich und funktional, wie schon angedeutet, in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander; das erinnerte ist nicht dem gegenwärtig wollenden und dieses nicht dem gewollten zukünftigen Selbst gleich, und zwar weder in den jeweiligen Inhaltsbestimmungen noch in der jeweiligen funktionalen Bedeutung innerhalb dieser voluntativen Selbstbeziehung; insbesondere an dem finalkausalen Verhältnis von wollendem und gewolltem Selbst tritt die Asymmetrie in beiderlei Hinsicht deutlich hervor. Das Selbst dieser Gesamtselbstbeziehung identifiziert sich gleichwohl mit sich in diesen unterschiedenen Relata, nicht etwa als inhaltliche analytische Identität, z.B. als der kleinste "gemeinsame Nenner" der asymmetrisch verschiedenen Selbstbeziehungsinstanzen, sondern als sich herstellende komplexe Identifikation seiner mit sich, und zwar auf der Basis originär ihm zugehöriger Erlebnisse und der Kontinuität des Erlebnisablaufs sowie insbesondere thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung. Dies gilt auch bei Identitätskrisen als einschneidenden inhaltlichen Brüchen zwischen Lebensphasen; das Selbst kann sie bewältigen, wozu es sicherlich auch besonderer willentlicher und entwerfender Energie bedarf, wenn es sich in den divergierenden Phasen als dasselbe konkrete, inhaltlich ggf. dramatisch sich wandelnde Selbst akzeptiert.

Das voluntativ in seinen Erlebnissen und Erlebnisphasen sich bestimmende Selbst kann ebensowenig wie das epistemisch-intentionale[279] durch kategoriale Bestimmungen wie Ganzheit, beharrliche Substanz oder ein möglicherweise statisches Spontaneitäts- und Handlungsprinzip hinreichend erfaßt werden; diese Bestimmungen sind allenfalls allgemeine, aber unspezifische Momente jenes Selbst. Die voluntative Selbstbestimmung des Selbst ist vielmehr die teleologisch bestimmte Energie des Übergehens von einer Instanz zur asymmetrischen anderen; diese Instanzen, nämlich das gegenwärtig wollende, auch sich erinnernde, das erinnerte und das gewollte zukünftige Selbst sind in dieser Gesamtselbstbeziehung Kräftepole, die jeweils schon Synthesen von Selbstbeziehungen enthalten und die in unterschiedlichen, korrelativ aufeinander bezogenen Zeithorizonten stehen; die voluntative Selbstbestimmung ist zugleich die dynamische Vereinigung dieser asymmetrischen Relata zu einer erlebnis- und ggf. wandlungsreichen, in finalkausaler Tätigkeit sich forttreibenden oder fortentwickelnden konkreten Identität und Ganzheit des Fürsichseins, das sich ebendarin spontan erfaßt. In dieser vielfältig gegliederten Weise versteht sich das Selbst als sich in seinem Erlebnisreichtum bestimmender Wille. Der Wille ist die Kraft solchen Übergehens und Sich-Forttreibens, die im epistemisch-intentionalen Selbstbeziehungsmodell noch nicht bestimmt war.

Dieses in hochkomplexer, aktiver Selbstbeziehung sich wollende Selbst ist, wie sich erwies, ein endliches in seiner Vorwegnahme des Todes bei der Vorstellung seiner Ganzheit, in seiner Wandelbarkeit, der sein innerzeitiges Erleben ausgesetzt ist, und in dem in seiner Teleologie begründeten Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, so daß es als faktisches, in seiner Umwelt befindliches, in seiner Macht begrenztes nicht alles ist, was es sein will.

Wie sich – nach der obigen Darlegung – aus dem epistemischen Intentionalitätsmodell des Selbstbewußtseins das reine selbstbezügliche Denken ergibt, wenn man vom konkreten Gehalt der Erlebnisse und ihren Erlebniszeitmodi absieht, sie zu bloßen dem synthetisierenden Denken vorliegenden Elementen formalisiert und daraufhin das reine "Ich denke" als eigenen selbständigen Bedeutungsgehalt bestimmt, so ergibt sich aus dem Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung der reine selbstbezügliche Wille, wenn man auch hier vom konkreten Gehalt der Erlebnisse und ihrer Erlebniszeitbestimmtheit absieht und sie zu bloß vorliegenden Elementen formalisiert. Der Wille in seiner Selbstbestimmung ist zwar fundiert in Erlebnissen und in deren Modi der Erlebniszeit; er kommt, soviel wir erkennen können, nur an ihnen zum Vollzug; aber er ist darum nicht selbst bloßes Erleben und nicht in seiner genuinen Bedeutung passiv erlebniszeitlich bestimmt. Betrachtet man ihn in seiner Reinheit, muß man hiervon absehen, was keine Abstraktion etwa zum Zweck des analytischen Heraussehens eines allgemeinen Merkmals, sondern eine Idealisierung zur Hervorhebung reiner Bestimmungen ist; dann tritt der

[279] Vgl. hierzu und zum Folgenden oben S. 223f.

reine Wille in seinem eigenen selbständigen Sinn hervor als freie, selbstverantwortliche, teleologisch strukturierte, selbstbezügliche Energie des Selbst, das in den verschiedenen dadurch verursachten Maximen, Entschlüssen und Handlungen identisch mit sich bleibt.[280] Wie beim reinen selbstbezüglichen Denken, so ist auch beim reinen selbstbezüglichen Willen die Auffassung zu vermeiden, ein solcher Wille sei eigentlich nur eine psychische und damit sinnlich erfahrbare Gegebenheit unter anderen, oder er sei etwa ein soziologisch zu entlarvendes Vorurteil privilegierter Gesellschaftsschichten. Der reine Wille ist vielmehr Prinzip von reinen praktischen Normen, die Erfahrung und Praxis allererst gestalten, ja in gewisser Hinsicht erst ermöglichen, und daher selbst als eine eigene Sinndimension des Praktischen weder bloße Erfahrungsgegebenheit noch bloße Fiktion. Die diesem reinen Willen als Prinzip immanenten Bestimmungen, die zugleich Momente seiner komplexen Selbstbezüglichkeit sind, gilt es, in einer Grundlegungstheorie des Praktischen zu entwickeln, nämlich in einer Ethik. Eine vergleichbare systematische Form einer subjektivitätstheoretisch fundierten Ethik ist, wenn auch mit anderem Inhalt im Detail, beim frühen Fichte vorgeprägt.

Das grundlegende Interesse an einer gelingenden Lebensführung, die auch des Gelingens wert ist, führt nun auf den Entwurf einer allgemeinen Gesellschaft oder Sozietät, in der jeweils der freie Wille in Selbstachtung, in Achtung vor den Anderen und in wechselseitiger Achtung der Mitglieder füreinander realisiert ist. Dies bedeutet in konkreter Anwendung auch die Notwendigkeit einer Restitution von Freiheit und Selbständigkeit, wenn diese z.B. bei einem Selbst physisch beeinträchtigt werden; dies muß geschehen durch Hilfeleistung in der Not oder in der Erfüllung der früher so bezeichneten Liebespflichten. Der Entwurf einer solchen Gesellschaft ist in der voluntativen Selbstbestimmung des konkreten Selbst nur mitthematischer Sinnhorizont.[281] Eigens thematisiert und expliziert wird der Inhalt dieses Entwurfs in einer Ethik, und zwar als noematisches allgemeines Konstitutionsfeld des zugrunde liegenden reinen freien Willens, der generell nach dem Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung gedacht wird. In diesem Entwurf eines Gesellschafts- oder Sozietätsideals von praktischer Bedeutung gründen praktische Normen, die unter den Bedingungen, auch den Beeinträchtigungen der physischen und sozialen Umwelt zu konkreteren Geboten werden; diese Normen werden also nicht aus der Freiheit des Willens abgeleitet, ein Versuch, den z.B. Kant unter-

---

[280] Zum Problem der Freiheit des selbstbezüglichen Willens mag vorläufig verwiesen werden auf die obige Skizze in diesem Abschnitt; die eigentliche Ausführung gehört in eine subjektivitätstheoretisch begründete Ethik.

[281] Daran wird freilich auch deutlich, warum die voluntative Selbstbestimmung, auch wenn dies faktisch des öfteren nicht geschieht, doch ethisch erfolgen soll. Denn nur der ethischen voluntativen Selbstbestimmung liegen begründend und rechtfertigend der reine freie Wille und dessen Konstitutionsbestimmungen zugrunde.

nahm, aber später verwarf,[282] sondern aus dem Sozietätsideal dieses Willens, das in der Realität konkrete Modifikationen erfährt. In diesem Ideal wird in allgemeiner inhaltlicher Erfülltheit gedacht, was Sittlichkeit ist, nämlich, kurz gesagt, diese wechselseitige Achtung des jeweiligen freien Willens im Selbst und in den Anderen. Da dies in einer Ethik ausgeführt werden muß, sei hier nur darauf hingewiesen.[283] In eine Ethik gehört auch die Darlegung, wie dieser Entwurf des freien Willens das konkrete Selbst bestimmt zur Ausbildung von "Tugenden" als grundlegenden Haltungen, die hier als Weisen der ethischen Selbstbeziehung des freien Selbst zu verstehen sind und die seine Maximen, Entschlüsse und Handlungen prägen, ja durch die erst Sittlichkeit des konkreten Selbst zu verwirklichen ist. So wird die Ethik des konkreten Selbst grundlegend zur Tugendlehre, wie insbesondere Plato sie – freilich ohne Selbstbe-

---

[282] Vgl. hierzu z.B. vom Verf.: *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant.* 23-46.

[283] Grundtypen der Ethik, wie sie allenthalben in der Geschichte der Philosophie ausgestaltet wurden und werden, sind die Ethik als Pflichtenlehre, als Lehre vom höchsten Zweck, in der Regel der Eudaimonia, und, was heute wenig beachtet wird, als Tugendlehre. Je nachdem, welches dieser drei wesentlichen Gebiete der Ethik als das fundierende gilt und damit das prinziptragende ist, variiert der Grundtyp der Ethik und das damit verbundene grundlegende Verständnis von Sittlichkeit. Diese Grundtypen differieren überdies in sich hinsichtlich der subjektiven Verankerung ihres Prinzips, nämlich ob es in der Vernunft wie in einer Vernunftethik oder im Gefühl wie in einer Gefühlsethik begründet ist. Dagegen betrifft die Alternative zwischen politischer Ethik und Individualethik nicht das Prinzip und den fundierenden Bereich, sondern das primäre Anwendungsgebiet der Ethik. Gilt das Prinzip oder gelten die Prinzipien der Ethik nur als empirisch und zudem nicht als allgemein, so haben sie lediglich geschichtliche Bedeutung, und es kommt allenfalls eine Geschichte der Sitten zustande, aber keine Ethik. Dies bedeutet zugleich, daß die geschichtliche Realgenese des Bewußtseins eines allgemeinen Prinzips der Sittlichkeit und die faktische intersubjektive Verflechtung solchen Bewußtseins keinen Einfluß auf den Charakter der Gültigkeit dieses Prinzips oder dieser Prinzipien haben. – Die hier skizzierte Vorstellung einer ethischen Gesellschaft freier Wesen oder, wenn man eine ethische Verfassung hinzudenkt, eines sittlichen Gemeinwesens ist Prinzip primär der Normen und Pflichten. Zum Erstreben von Glückseligkeit als Zweck muß dagegen nicht eigens aufgerufen werden. Die Ausführung und Verwirklichung jenes sittlichen Prinzips durch das konkrete Selbst geschieht nur in einer ethischen selbstbezüglichen Grundhaltung, der Tugend, so daß die Ethik des konkreten Selbst gerade die persönlichen Haltungen in der Ausführung der Pflichten sich selbst und Anderen gegenüber, d.h. die Tugenden zu explizieren hat. – Verwiesen werden mag auch auf die Skizze des Verfassers in: *Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles.* In: *Eros and Eris.* Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for A. Peperzak. Hrsg. von P. van Tongeren u.a. Dordrecht usw. 1992. 25-37.

wußtseinstheorie – ausgebildet hat, wie sie heute aber weitgehend vernachlässigt wird.

Wie der in der voluntativen Selbstbestimmung nur mitentworfene Sinnhorizont einer ethischen Gesellschaft oder Gemeinschaft thematisch erst in einer Ethik expliziert wird als eigener Bedeutungsbereich, der über die besonderen und einzelnen Zwecke des Selbst hinausgeht, so wird in der Ethik, auch wenn sie nur rudimentär ausgeführt wird, im Prinzip ein weiterer fundamentaler Sinnhorizont mitentworfen, der dann in höheren Sinngenesen eigens thematisiert und entfaltet wird. In der voluntativen Selbstbestimmung ist das konkrete Selbst sich seiner Endlichkeit, wie sich zeigte, in mehrfacher Hinsicht bewußt; es ist seiner Zeitgebundenheit, der Erwartung seines Todes, des Unterschieds von Möglichkeit und Wirklichkeit und damit der Begrenztheit seines Wirkenkönnens sowie seiner unhintergehbaren Faktizität im Sich-Befinden in seiner Umwelt bewußt. Zugleich entwirft es auf dieser Basis, wie gezeigt, seinen "Lebensplan" oder sein "Lebensziel" als sein zukünftiges Selbst vor dem Hintergrund jener nur mitthematisch vorgestellten ethischen Gemeinschaft. Für das voluntativ sich bestimmende Selbst entsteht damit implizit die Frage, die eine Ethik dann explizit macht, wie das im eigenen Lebensentwurf erstrebte zukünftige Selbst und die dabei als Sinnhorizont mitentworfene ethische Gemeinschaft, die ja beide wirklich werden sollen, mit der endlichen und begrenzten, über die eigene Grenze hinaus ohnmächtigen, zeitlich-faktischen Existenz des Selbst in seiner Umwelt überhaupt kompatibel sein können; denn ohne solche Kompatibilität bliebe das ethische Streben nach Verwirklichung des "Lebensziels" und darüber hinaus der ethischen Gesellschaft evtl. ganz absurd. Diese Frage gehört zum impliziten Sinnhorizont des "Lebensziel"-Entwurfs eines jeden nach ethischen Leitlinien voluntativ sich bestimmenden Selbst; sie wird in einer Ethik, wie detailliert diese auch immer entwickelt wird, eigens thematisch ausgeführt. Hier findet das Hegelsche Theorem partiell Anwendung, daß der Gedanke der Grenze auch immer schon über sie hinaus sei. So führt der Gedanke des eigenen Lebensendes zu der Frage, was darüber hinausliege; ebenso führt der Gedanke der Begrenztheit und in wesentlichen Bereichen der Ohnmacht des eigenen Wirkenkönnens in der Realisierung des gleichwohl gewollten "Lebensziels" und der gewollten ethischen Gesellschaft auf die ethisch notwendige Frage nach einer höheren Kausalität und einem Grund, der ethisches Wollen, Faktizität und Umwelt, sofern menschlich-endliches Wirken überfordert ist, ineinanderzufügen vermag. Der jeweilige Gedanke über die Grenze hinaus aber enthält in diesem Zusammenhang keinerlei positive Ausgestaltung; er bleibt innerhalb der Ethik ohne spezifische inhaltliche Erfüllung, erst recht ohne reale, ein Seiendes treffende Bedeutung.

Inhaltliche Antworten von positivem Sinn gibt auf solche Fragen vielmehr zuerst eine Religion. Sie ist ein konkretes, in der Regel mythologisches oder spezifische Geschichte darbietendes System höherer positiver Sinngenese. Dies sei hier nur deskriptiv umrissen. Sie antwortet auf jene Fragen nach dem Jen-

seits der Grenze von Existenz und Wirken des Selbst im wesentlichen mit konkreten Konzeptionen von Unsterblichkeit und Gott. Im Verlaufe der Weltgeschichte der Religionen fallen die Antworten differenzierter aus und stimmen, wenn dies auch nicht streng allgemein gilt, zunehmend spezifischer mit der ethischen Fragestellung überein, die sich aus dem erwähnten "Lebensziel"-Entwurf der voluntativen Selbstbestimmung des endlichen Selbst ergibt. – Eine andere Art von inhaltlichen, positiven Antworten auf jene Fragen gibt die Kunst. Sie ist zuerst jeweils in die Religion integriert. Die Eigenständigkeit gerade klassischer Kunst in verschiedenen weltgeschichtlichen Epochen aber beruht, anders als Hegel es in seiner ansonsten systematisch so hellsichtigen Ästhetik annahm, überwiegend auf der Loslösung von der herrschenden Religion unter Beibehaltung des Anspruchs, in konkreter Gestaltung inhaltliche positive Antworten auf jene Fragen geben zu können. – Eine dritte grundlegende Art inhaltserfüllter, positiver Antworten auf jene Fragen, was über die Grenzen des einzelnen Lebens und Wirkens hinausliegt, versucht die Philosophie, genauer: die Metaphysik zu geben, und zwar oft erst, nachdem in bestimmten Phasen der Geschichte die Verbindlichkeit der Antworten der herrschenden Religion oder der Kunst brüchig geworden ist. Die Metaphysik bemüht sich in einer Fülle von Systemen, wie sie in der Geschichte der Philosophie ausgebildet wurden, durch reines Denken solche Antworten in Theorien über Unsterblichkeit und Gott mit Anspruch auf Wahrheit zu geben.

Diese Sinngenesen in Religion, Kunst und Metaphysik erfordern bzw. begründen keine neuen Selbstbewußtseinsmodelle mehr;[284] sie sind vielmehr fundiert im Modell der voluntativen Selbstbestimmung, sofern diese ein ethisches Wollen des Selbst hervorbringt. Je mehr Religion, Kunst und Metaphysik versuchen, sich davon als eigenständige Bedeutungssysteme abzulösen, desto unverbindlicher und substanzloser werden sie. Speziell hinsichtlich der Meta-

[284] Eigene Selbstbewußtseinsbestimmungen oder -modelle suchen für Kunst bzw. Religion der junge Schelling bzw. der junge Schleiermacher aufzustellen; Schelling konzipiert als Grund der Kunst das ästhetische, künstlerische Genie, das für ihn die Vollendung der Subjektivität darstellt; Schleiermacher setzt als Konstitutionsgrund für Religionen jeweils ein religiöses Genie als Religionsstifter an. Aber zum einen sind die Visionen des künstlerischen oder des religiösen Genies ekstatisch, enthusiastisch; das Selbst gewinnt darin gerade nicht ein spezifisches Fürsichsein seines Selbstbewußtseins; zum anderen können sie nicht allgemein gelten, wie dies für die bisher dargelegten Selbstbewußtseinsmodelle trotz verschiedentlichen faktischen Nichtrealisierens zutrifft; die Visionen des künstlerischen oder religiösen Genies machen kein genuines, verallgemeinerungsfähiges Selbstverhältnis des Selbst aus; und schließlich lösen sie sich – jenen romantischen Entwürfen zufolge – von ihrer sie erst ermöglichenden Grundlage, der ethischen voluntativen Selbstbestimmung. Aus allen diesen Gründen können solche Bestimmungen von Genialität nicht zu eigenen Selbstbewußtseinsmodellen werden.

physik wird diese Ablösung vermieden, wenn sie – wie z.B. in Kants Konzeption – nur in ethisch-praktischer Begründung und Durchführung entworfen wird. Sie ist dann keine selbständige theoretische Wissenschaft über Unsterblichkeit und Gott, sondern nur eine eigens thematisch entwickelte positive Sinnverständigung des ethisch voluntativen Selbst als Antwort auf jene ethische Fragestellung, wie eine Kompatibilität des endlichen Wirkenkönnens und der endlichen Existenz des Selbst mit dem "Lebensziel" und der ethischen Gemeinschaft, die doch Wirklichkeit werden sollen, überhaupt zustande kommen kann. – Mit diesen Andeutungen über Religion, Kunst und Metaphysik mag es hier sein Bewenden haben, da die Theorie der Selbstbewußtseinsmodelle dadurch nicht erweitert wird.

Die verschiedenartigen Einwände nun gegen die Annahme von Selbstbewußtsein erreichen in der Regel die Vielgliedrigkeit und Differenziertheit der voluntativen Selbstbestimmung nicht, ebensowenig wie sie diejenige der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung erreicht haben, die wesentliches Moment innerhalb der voluntativen Selbstbeziehung bleibt. Die grundlegenden Einwände selbst, die bereits ausführlich erörtert und in bezug auf vorangehende Selbstbewußtseinsmodelle geprüft wurden, sowie deren Anwendung auf das Modell der voluntativen Selbstbestimmung seien hier daher nur kurz erwähnt; sie erwiesen sich schon bei jenen vorangehenden Selbstbewußtseinsmodellen, die die voluntative Selbstbestimmung voraussetzt oder impliziert, als stumpf. – Der empirisch-psychologische ebensowie der gesellschaftstheoretische Einwandtyp treffen eine genuine Konzeption des Selbst, wie sich zeigte, und damit auch das Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung nicht; obwohl dieses Modell nicht immer und nicht bei jedermann realisiert wird, ist es doch in Bewußtseinserfahrungen als ein wesentliches Selbstverständnis des Selbst zweifellos gut bewährt;[285] und dies läßt sich schwerlich wegargumentieren.

Ebensowenig richtet der ontologische Einwand in seinen verschiedenen Versionen gegen das Modell der voluntativen Selbstbestimmung etwas aus. Er zielt speziell am ursprünglichen Bewußtsein des Selbst von seiner Eigenständigkeit und Freiheit vorbei; er muß solches Bewußtsein auf angeblich ursprünglichere Seinscharaktere zurückführen; in der vorliegenden Untersuchung wird jedoch, wie schon mehrmals betont wurde, keine Ontologie des Selbst durchgeführt, da sich erst aus der Bestimmung von Selbstbeziehungsweisen und -strukturen des Selbst der Charakter seiner jeweiligen Existenzweise erge-

[285] Auch der deterministische und der ihm verwandte systemtheoretische Einwand gegen die Willensfreiheit eines sich bestimmenden, eigenständigen Selbst können daher nicht zutreffen, abgesehen davon, daß darin Behauptungen über das Nichtsein von Freiheit und das Bestehen universaler, ggf. systemtheoretisch begründeter, gesetzlicher Bestimmtheit impliziert sind, die über die Bewußtseinsimmanenz hinausgehen und deshalb dogmatisch von dem, was ist, gelten sollen.

ben kann. Erst aufgrund einer solchen Bestimmung läßt es sich, wenn man es ontologisch qualifizieren will, in seiner Seinsweise erfassen als individuell existierendes Fürsichsein, das in seiner Spontaneität und in seiner vielschichtigen und hochdifferenzierten Relationalität wesentlich durch selbstbezüglichen freien Willen gekennzeichnet ist.

Alle diese grundlegenden Einwände und ihre Versionen sind nicht immanent; sie gehen von jeweils verschiedenen, untereinander nicht verträglichen Prämissen aus, die gültig sein müssen, wenn jene Einwände zutreffen sollen, die selbst aber eigens geprüft werden müssen. Dies gilt auch für die unterschiedlichen analytischen Einwände. Auch sie gehen zudem an der Erfahrungsbewährtheit der voluntativen Selbstbestimmung ebenso wie schon der vorangehenden Selbstbewußtseinsmodelle vorbei. Hinsichtlich der Kritik der 'ich'-Rede erreichen sie, was auch für Wittgensteins Konzession eines Subjekt-Gebrauchs von "ich" gilt, nicht die hochkomplexe Struktur der voluntativen Selbstbestimmung, die ein Sich-Begreifen im "Persönlichkeitsbild" einschließt; so weit gelangt z.B. das berühmte "Zahnschmerzen"-Ich nicht. Im übrigen müssen, wie gezeigt, die Einwände gegen den Sinn der 'ich'-Rede auf andere analytische Einwände rekurrieren. Die physikalistischen und analytisch-materialistischen Einwände leugnen eine mentale Eigenständigkeit des Selbst und damit auch voluntative Selbstbestimmung, die sie freilich nicht eigens erörtern; daß sie in natürlichen Bewußtseinserfahrungen reichhaltig bewährt ist, wird dabei wenig beachtet, allenfalls um der eigenen Theorie willen als grundlegender Irrtum abgetan. Dies gilt ebenso vom analytischen physiologisch-psychologischen Einwand, der sogar die Einheit des Selbst leugnet, eine kühne Behauptung, die, wie sich erwies, schwerlich konsistent zu entwickeln ist; und es gilt auch für einen analytischen Behaviorismus, wie Ryle ihn darlegt, der zumindest Willensakte leugnet, nur um Introspektion und eine zweite Bühne im Geist, damit aber auch ein eigenständiges Selbst zu vermeiden.[286] In dieser Frage ist die konsequent sozialbehavioristische Auffassung Meads vorsichtiger; Mead bestreitet nicht die Existenz, sondern nur die intersubjektive Mitteilbarkeit solcher introspektiven Vorgänge; daraus folgt jedoch, daß Spontaneität und Initiative des Ich (des 'I'), weil sie als introspektive Bewußtseinsgegebenheiten nicht intersubjektiv mitteilbar seien, unbegründbar und irrational bleiben müssen.[287] Es hatte sich gezeigt, daß dies nicht zutrifft; das Selbst kann

---

[286] Vgl. dazu *G. Ryle: Der Begriff des Geistes* (*ders.: The Concept of Mind* (1949). 5. Aufl. London usw. 1958. 62-82). Übersetzt von K. Baier, überarbeitet von G. Patzig und U. Steinvorth. Stuttgart 1969. 78-106.

[287] *G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft* aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (*ders.: Mind, Self, and Society*. From the standpoint of a social behaviorist. Hrsg. von Ch. Morris. Zuerst 1934. 18. Aufl. Chicago 1972. 1ff, 192ff, 273ff). Übersetzt von U. Pacher. Frankfurt a.M. 1973. Bes. 39ff, 216ff, 320ff. Zu dieser Auffassung des 'I' bei Mead vgl. *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußt-*

über seine primär introspektiv zugänglichen spontanen, praktischen Akte sehr wohl Rechenschaft ablegen und ist sich auch in seinem Bewußtsein freier voluntativer Selbstbestimmung keineswegs opak und dunkel.

Solche Durchsichtigkeit des eigenen Wollens ist ebenso gegenüber dem Vorwurf der unendlichen Iteration von Bedeutung, den z.B. auch G. Ryle erhebt, oder gegenüber dem Zirkeleinwand. Dem Selbst der voluntativen Selbstbestimmung geht nicht notwendig ein agierendes, aber sich gänzlich undurchsichtiges, opakes Selbst voraus, und erst recht wiederholt sich das Vorausgehen eines solchen Selbst nicht immer wieder; ferner wenn es definiert wird, muß es darin nicht als je schon vorgegebenes zirkelhaft verwendet werden. Das aktive, voluntativ sich bestimmende Selbst weiß vielmehr in seinem Entwurf eines "Lebensplans" oder "Lebensziels" durchaus von sich, etwa in dem "Persönlichkeitsbild", das es von sich gewonnen hat. Die voluntative Selbstbestimmung wird daher nicht nach dem Muster der symmetrischen Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht, die im Iterations- oder Zirkelvorwurf vorausgesetzt wird; zum einen ist sie in ihrer Struktur mehrgliedrig und entschieden differenzierter; zum anderen ist auch diese Selbstbeziehung wesentlich asymmetrisch. So finden also auch der Iterations- und der Zirkelvorwurf hier keine Anwendung.

Auch wenn voluntative Selbstbestimmung nicht immer zustande kommt, so ist sie doch vielfach bezeugt und evident gegenwärtig auch vor jeder Theorie darüber, und zwar prinzipiell seit der Abhebung des Selbstverständnisses der Menschen vom Mythos. Wenn es nicht mehr numinose oder göttliche, ihm fremde Mächte sind, die ihn zu Entscheidungen, ja evtl. zu einem lebensentscheidenden Entschluß drängen und bestimmen, sondern wenn er selbst sich bestimmt, realisiert er für sich die voluntative Selbstbestimmung als hochentwickelten Selbstbeziehungstyp.

Eine eigene theoretische Entfaltung des Selbst als Wille findet sich in der Geschichte der Philosophie vor allem bei Fichte. Das Ich ist für Fichte eigentlich sich selbst bestimmender Wille. Es ist rein vernünftiger Wille als Prinzip der Sittlichkeit; es ist individueller, leiblich inkarnierter vernünftiger Wille als Prinzip des Rechts. Die Intelligenz als das theoretisch erkennende Ich ist nur ein Moment im Willen; sie erfüllt nur die Funktion, die welthafte Sphäre des Handelns in der Vorstellung zu konstituieren. Aus Fichtes Bestimmung der Selbstbezüglichkeit des vernünftigen Willens und der Freiheit dieses Willens lassen sich bereits wesentliche Strukturen der voluntativen Selbstbestimmung des Selbst ersehen, wie sie oben expliziert wurden; sie betreffen bei Fichte in der Regel allerdings zuerst das Prinzip des reinen Selbst, auf das hier nur verwiesen wurde. Hier wird dieser Selbstbeziehungstyp dargelegt, wie er dem konkreten Selbst zukommt. Ferner ist in der hiesigen Erörterung die Struktur der Selbstbeziehung innerhalb der voluntativen Selbstbestimmung komplexer

---

sein. 53-65, zu Tugendhats Versuch, das 'I' durch Heideggers "eigentliche Existenz" anzureichern, kritisch dort S. 56f.

als die Fichtesche Struktur der Selbstbeziehung des Willens. Sie impliziert auch die differenzierte und bereits weit entwickelte epistemisch-intentionale Selbstbeziehung; diese charakterisiert spezifisch die Selbstbeziehungsweise des Sich-Begreifens des Selbst, die schon wegen der darin enthaltenen interessierten Selbstdeutung nicht mit der generell erkennenden Intelligenz kongruent ist. Darin liegt zugleich, daß auch die Beziehung des Selbst auf die Umwelt nicht durch Konstitution der Intelligenz zustande kommt, sondern zuerst durch die einfache Umwelterschlossenheit und die ganz rudimentäre Weise der Selbstbeziehung nach dem phänomenologischen Horizontmodell, sodann durch die weiteren Umweltbeziehungsweisen, wie sie der Sequenz der Selbstbeziehungsweisen entsprechen. Überdies enthält Fichtes Konzeption einer Geschichte des Selbstbewußtseins zwar eine Stufung von Selbstbeziehungsinhalten, die er als eine stufenartige Anreicherung des vorgestellten Ich-Objekts bis zu dessen entwickelter, willentlicher Selbstbeziehung auffaßt; aber sie enthält zugleich – anders als im hiesigen Versuch – eine Systematik der Vermögen des Geistes; und sie enthält eine Abfolge, die für ihn zunächst in Reflexionsstufung, später, da dies in einen unendlichen Regreß führt, in impliziter Teleologie begründet ist[288], was hier zur Wahrung größerer Offenheit in der Idealgenese des konkreten Selbst nicht fortgeführt wird. Schließlich und vor allem findet hier – anders als bei Fichte – keine Orientierung am Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung mehr statt, die auch von Fichte implizit, aber nicht theoretisch explizit differenziert wird; so fehlt bei ihm eine eigene Explikation von Selbstbewußtseinsmodellen. Dennoch steht – trotz aller Unterschiede – das Modell der voluntativen Selbstbestimmung wohl Fichtes subjektivitätstheoretischer Bestimmung des vernünftigen und freien Willens am ehesten nahe.

---

[288] Zum vernünftigen Willen und zur Geschichte des Selbstbewußtseins bei Fichte vgl. *E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. 186ff, 260-272; auch *dies.: Sittliche Aufforderung*. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*. In: *Transzendentalphilosophie als System*. Hrsg. von A. Mues. Hamburg 1989. 174-197. Zu diesen Thesen über Fichte mag auch der Verweis auf die Darlegung des Verfassers erlaubt sein: *Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte*. In: *Kategorien der Existenz*. Festschrift für W. Janke. Hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg 1993. 61-76.

VII. Das integrative Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein

In jedem der bisher geschilderten Selbstbewußtseinsmodelle ist Selbstbewußtsein seiner, sei es horizonthaft, sei es unmittelbar, sei es mehr oder weniger komplex vermittelt, grundlegend inne; der auf jeder dieser Selbstbeziehungsstufen konstituierte Gehalt der Selbstgegenwärtigkeit stellt für es ein internes Sinnganzes dar. Das Selbst ist daher seiner fraglos inne in einer dieser Selbstbeziehungsweisen; es wird über solche Selbstgegenwärtigkeit, wie einfach oder komplex sie auch strukturiert sei, in seinem Erleben nicht notwendig hinausgetrieben. Es ist insofern die philosophische Theorie, die, wie es hier versucht wurde, die idealgenetischen Zusammenhänge der Selbstbewußtseinsmodelle entwirft und begreift. Der Entwurf solcher Zusammenhänge, der die Selbstbewußtseinsmodelle nicht einfach nebeneinander bestehen läßt, ist aber keine reine Konstruktion, sondern eine phänomen- und strukturgerechte Konstitution. Das jeweils folgende Selbstbeziehungsmodell ist in der Regel im vorherigen hinsichtlich seiner Struktur der Möglichkeit nach schon angelegt. Ferner kann sich solches Übergehen zu einem neuen Selbstbeziehungstyp als Aktualisierung einer Möglichkeit auch im selbstbezüglichen realen Erleben eines einzelnen Selbst abspielen. In beiderlei Hinsicht ist die Theorie phänomenal fundiert; doch erfolgt im realen Erleben des Einzelnen ein solcher Übergang zu einem neuen Selbstbewußtseinsmodell, was insbesondere für die höherstufigen Selbstbewußtseinsmodelle gilt, zwar sinnhaft und als Sinnzunahme von Selbstbeziehung, aber nicht zwangsläufig; das erlebende Selbst könnte ihn unterlassen, könnte scheitern oder ihn verfehlen und damit auch andere Wege suchen.

So stellt sich die Frage nach dem Prinzip der Konstitution dieses idealgenetischen Zusammenhangs der Selbstbewußtseinsmodelle innerhalb der Theorie. Dies Prinzip darf, wie anfangs erläutert wurde, nicht als die Abfolge determinierendes Telos, nicht als ideale causa finalis jenes Zusammenhangs verstanden werden, da dann die Möglichkeiten und Alternativen des erlebenden selbstbezüglichen Selbst innerhalb dieses Fortgangs, auch die möglichen Brüche, Krisen oder Inkonzinnitäten zugunsten einer einfachen linearen Aufwärtsentwicklung verlorengingen. Gleichwohl ist die Abfolge nicht willkürlich oder beliebig. Jenes Konstitutionsprinzip muß vielmehr den Motivationsgrund des genetischen Übergangs von Modell zu Modell verständlich machen. Es begründet damit zugleich nicht eine alternativenlose Notwendigkeit, sondern einen immanenten Sinn, den die Abfolge für das in zunehmender Differenzierung

und in immer komplexer werdender Identifizierung sich auf sich beziehende Selbst hat.[289]

Das Prinzip, das dies leistet, ist das integrative Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein. Hierbei handelt es sich nicht um ein zusätzliches besonderes Selbstbewußtseinsmodell, das die Reihe der bisherigen nur fortsetzt; es ist vielmehr ein Selbstbewußtseinsmodell höherer Ordnung. Es ermöglicht die Abfolge der besonderen Selbstbewußtseinsmodelle als einen idealgenetischen Zusammenhang; und in diesem Selbstbewußtseinsmodell ist Selbstbewußtsein in seiner komplexesten Bedeutung konzipiert, die begreiflich macht, warum das Selbst die einzelnen Modelle als seine Stufen durchgeht. Dies Prinzip ist daher nicht das analytisch Identische, das bloß gemeinsame Merkmal in allen besonderen Selbstbewußtseinsmodellen; es hat vielmehr integrative Bedeutung; die besonderen Selbstbewußtseinsmodelle erweisen sich dadurch als seine Momente, die durch eine ideale Entwicklungsfolge verbunden werden. So hat dies Prinzip, das integrative Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein, sowohl methodische Bedeutung für die systematische Darstellung jener besonderen Modelle und Stufen der Selbstbeziehung als auch spezifisch inhaltliche Bedeutung für das Selbst, nämlich was es für sich ist und sein kann.

Diese Vorstellung von Selbstbewußtsein in seiner komplexesten Bedeutung ermöglicht also in methodischer Hinsicht die Darstellung der Abfolge jener Modelle als genetischen Zusammenhang. Das Selbst ist zwar in seinem Erleben nicht gezwungen, von Stufe zu Stufe fortzugehen; aber dieser Fortgang ist

---

[289] Die Abfolge kann nicht realgeschichtlich dargelegt werden, weil zum einen viel zu wenig ur- und frühgeschichtliche Fakten bekannt sind und weil zum anderen eine solche realgeschichtliche Erörterung die Kenntnis der Selbstbewußtseinsmodelle als Bedingung schon voraussetzte, deren reale Stationen dann aufgewiesen werden sollen. Dieser zweite Grund verhindert auch eine individualgeschichtliche Darlegung, die überdies wegen der zahlreichen Besonderheiten individueller Entwicklung schwerlich zu verallgemeinern wäre. Die Darlegung expliziert daher, wie gezeigt wurde, eine idealgenetische Abfolge, die verwandt ist mit derjenigen in der idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins. Von dieser unterscheidet sich die hiesige Untersuchung vor allem dadurch, daß sie a) kein determinierendes teleologisches Prinzip der Genesis von erfülltem Selbstbewußtsein voraussetzt, b) keine apriorische Konstruktion der Modelle oder der Selbstbeziehungsstufen durchführt, sondern idealtypische Modelle auf der Basis signifikanter Erfahrungen entwickelt als Grundlagen von Teilen der Anthropologie und Psychologie sowie alltäglichen Erfahrungswissens des Selbst von sich, c) keine systematisch-genetische Darlegung von Vermögen bzw. Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes vornimmt, sondern spezifisch von Strukturen der Selbstbeziehung handelt, die immer auch in Korrelation zur Umweltbeziehung bleibt, d) nicht dem leitenden Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung folgt und e) nicht ein Absolutes von vornherein als letzten Grund der Genesis von Selbstbewußtsein annimmt (vgl. oben Teil 2, Einleitung, Abschn. 2).

für es durchaus sinnhaft motiviert. Die Darlegung jener Abfolge ist insofern die Explikation eines idealen Entwicklungsgangs des Selbstbewußtseins, der in einer für Alternativen und damit auch für diskontinuierliche Möglichkeiten prinzipiell offenen Sinnzunahme von Selbstbeziehung und d.h. von Selbstbewußtsein besteht. Solche methodische Darstellung, wie sie oben durchgeführt wurde, zeigt mithin auf, wie ein Modell auf das andere genetisch-integrativ, wenn auch für das erlebende Selbst nicht in determinierter Weise folgt; in jedem der vorläufigen Selbstbewußtseinsmodelle ist ein Horizont weiterer Selbstbeziehungsmöglichkeiten angelegt, die sukzessiv zu aktualisieren sind und deren Anordnung auf stufenartiger Komplexitätszunahme der Selbstbeziehung beruht. Das Selbstbewußtsein ist sich zwar in jedem Strukturmodell von Selbstbeziehung gegenwärtig und könnte wohl darin verweilen; es findet seine Entfaltung und vollständige Bestimmung aber nur in der Aktivierung seiner ihm genuin eigenen Möglichkeiten, und dies geschieht zunehmend in immer vielschichtiger werdenden Selbstbeziehungsweisen. Der methodische Fortgang der Darstellung von einfacheren zu komplexeren Strukturmodellen der Selbstbeziehung hat daher prinzipiell dieses mit eigenen Bestimmungen sich anreichernde Selbstbewußtsein in seiner immanenten Differenzierung zum Inhalt. Selbstbewußtsein wird hierin allgemein konzipiert als das in solcher Idealgenese dynamisch sich forttreibende oder sich fortentwickelnde, in seinen zeitlich strukturierten Erlebnissen und Erlebnisphasen sich konstituierende Fürsichsein, welches Fürsichsein in seinem holistischen, spontanen Selbstverständnis immer differenziertere, unterschiedsreichere, komplexere und höherstufige Weisen von Selbstbeziehung gewinnt als entscheidendes immanentes Bedeutungswachstum von Selbstbewußtsein. Dies ist der sinnstiftende methodische Leitfaden der Explikation der Modellabfolge.

Die Abfolge der Selbstbewußtseinsmodelle ergibt sich allerdings nicht kalkulatorisch und ist nicht einfach etwa eine gleichmäßige lineare Steigerung der Möglichkeiten.[290] Der Fortgang von einer Stufe zu jeweils einer neuen Stufe kommt vielmehr nur durch Konstitution einer neuen Art von Selbstbeziehung zustande, die ein neues, holistisches Selbstverständnis und damit ein neues Selbstbewußtseinsmodell begründet. Dazwischen kann es die Aktualisierung gewisser Möglichkeiten als Sinnerweiterung für das Selbstbewußtsein geben, die sich nicht schon zu einer neuen Art von Selbstbeziehung und damit nicht schon zu einem neuen Selbstbewußtseinsmodell zusammenfügen. Die Selbstbewußtseinsmodelle erweisen sich schließlich als konkrete Momente des

[290] Die Erwartung einer solchen Regelmäßigkeit in der Abfolge ist zu simpel und wird der Strukturkomplexität des Selbstbewußtseins nicht gerecht. Auch die Abfolge etwa der Primzahlen, um nur ein entferntes Analogiebeispiel zu nennen, ergibt sich nicht in gleichmäßigen oder gleichmäßig sich steigernden Abständen; vielmehr können Primzahlnachfolger (wie z.B. 41 und 43) bis in unendlich hohe Zahlen vorkommen. Solche "Unregelmäßigkeiten" müssen, wie dies Beispiel zeigt, nicht aus der Erfahrung stammen.

Konstitutions- und Entwicklungsmodells; die Selbstbewußtseinsstruktur wird hier somit in ihrer stufenartigen Steigerung von Vielschichtigkeit und Sinngehalt nicht konstruiert, sondern rekonstruiert. Die Abfolge der Modelle ist also inhaltlich fundiert in dieser Konzeption von Selbstbewußtsein.

So wird die Abfolge der Selbstbewußtseinsmodelle erst nach diesem Konstitutions- und Entwicklungsmodell grundsätzlich einsehbar. Jene Selbstbeziehungsmodelle sind inhaltlich, was im Folgenden anhand eines Rückblicks auf die bisher erörterten Modelle näher betrachtet sei, ursprüngliche und wesentliche Momente des sie alle durchgehenden und dynamisch in sich integrierenden Selbstbewußtseins in seiner Selbstkonstitution und Entwicklung. – Dies gilt schon für das erste Modell, das noch ganz rudimentäre Selbstbeziehung enthält, für das phänomenologische Horizontmodell. Es bildet für das sich entwickelnde Selbstbewußtsein nurmehr den Ausgangspunkt. Gleichwohl bedeutet dies Modell der lediglich schemenhaften, un- oder mitthematischen, noch unentwickelten Selbstbeziehung in der thematischen Beziehung auf Anderes, daß das Selbst, auch wenn es ansonsten schon höhere und komplexere Stufen der Selbstbeziehung erreicht hat, immer ein in seiner natürlichen und sozialen Umwelt Befindliches bleibt. Sofern das Selbst sich also auf Anderes, auf Umweltgegebenheiten thematisch bezieht, ist es nur unmittelbar horizonthaft seiner inne.

In diesem phänomenologisch zu beschreibenden Horizontbewußtsein von Selbstbeziehung liegt die Möglichkeit bereit, Selbstbeziehung eigens zu aktualisieren und zu thematisieren. Dies geschieht zuerst in der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung und ihren Arten. Der Fortgang von der holistischen Gestimmtheit, in der Selbsterschlossenheit und Umwelterschlossenheit noch unmittelbar eins sind, über das psychophysische Selbstgefühl, in dem das unmittelbar seiner inne werdende Selbst sich schon eindeutig von seiner Umwelt auch im eigenen Selbstverständnis unterscheidet, zur intuitiven, wahrnehmungsmäßigen oder imaginativen thematischen Selbstbeziehung, in der sich das Selbst bereits ein unmittelbares Gegenüber ist, das es doch als sich selbst weiß, dokumentiert in der Entwicklung der Selbstbeziehung erste entscheidende Differenzierungen. Was im Erleben solcher Selbstbeziehung für das Selbst noch eine unmittelbare Einheit und Ganzheit von Bestandteilen bleibt, erweist sich in der Theorie als unmittelbare und insofern einfache Relation des Fürsichseins, die ihre Relata noch nicht in eine selbständige Bedeutung entläßt; diese gewinnen allerdings in dem genannten Fortgang durch die verschiedenen Vorstellungsweisen der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung eine, wenn auch noch unmittelbare, anschauliche Unterschiedenheit voneinander. Ein Selbst muß nicht alle diese Arten der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung notwendigerweise durchlaufen;für das sich entwickelnde Selbst aber bleibt erforderlich, daß es seiner in wenigstens einer dieser Weisen unmittelbar thematisch inne ist. Darin ist es das zweifelsfrei authentisch Erlebende, das nicht in Frage gestellt werden kann; und dies bleibt die unabdingbare Basis für

alle weiteren Selbstbeziehungsweisen, die das Selbst ausbildet bzw. in denen es sich fortentwickelt.

Das Feld der folgenden komplexeren Selbstbewußtseinsmodelle setzt die entschiedene Steigerung der Möglichkeiten des Selbst durch die Entwicklung von Sprache voraus, ohne daß durch die Sprachlichkeit des Selbst für sich und als solche schon ein neues, höherstufiges Selbstbewußtseinsmodell konstituiert würde. Die Sprache eröffnet ganz neue Dimensionen des Verstehens, sei es des Mitteilens und Begreifens vielfältiger, einfacher und komplexer, selbständiger und unselbständiger Bedeutungen, sei es des Erfassens und Festhaltens komplexer Relationen auf der Grundlage der Verwendung des regelhaften, aber variablen, syntaktischen Relationensystems der Sprache. Dies ist das prinzipielle Fundament auch für komplexere Selbstbeziehungsweisen. Schließlich erlaubt die Sprache als in Rede oder Schrift institutionalisiertes dauerhaftes Zeichen- und Bedeutungssystem die Ablösung vom bestimmten realen Erleben in der Vorstellung von Bedeutungen und Beziehungen, somit auch in der Vorstellung von Selbstbeziehungsweisen. – Das erste dieser komplexeren Selbstbewußtseinsmodelle, die Sprache als Basis voraussetzen und auf dieser Basis natürlich auch latente Möglichkeiten aktualisieren, ist dasjenige der partiellen Selbstidentifikation. Das Selbst bezieht sich dabei auf sich nicht mehr unmittelbar, sondern vermittels einer dauerhaften Eigenschaft oder Fähigkeit, die es sich zuschreibt. Hierzu sind, wie sich zeigte, unterschiedliche Synthesen und Identifikationsleistungen erforderlich, die das Selbst vornehmen muß. Diesen Synthesen liegen als zu synthetisierende Elemente Erlebnisse mit thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung zugrunde, die im Verhältnis zueinander durchaus diskontinuierlich sein können. Ihnen gegenüber bedeutet die partielle Selbstidentifikation eine entscheidende Komplexitätszunahme in der Selbstbeziehung. Durch solche Selbstzuschreibungen von dauerhaften Eigenschaften oder Fähigkeiten stabilisiert sich die sich vom besonderen Erleben ablösende, bestimmte Identität des Selbst. Die Relata dieser Selbstbeziehung aber sind in zweifacher Hinsicht ungleich; zum einen ist die Bestimmung, in der das Selbst sich mit sich identifiziert, keine selbständige Bedeutungsinstanz und also auch kein Objekt etwa für ein Subjekt, sondern ein vom zuschreibenden Selbst abhängiger Sinngehalt; zum anderen ist diese Selbstbeziehung inhaltlich asymmetrisch, weil das zuschreibende Selbst über die zugeschriebene Eigenschaft oder Fähigkeit hinaus noch einen reichen Horizont weiterer möglicher Bestimmungen besitzt und von solchem Horizont auch ein unausdrückliches Bewußtsein hat. Das zuschreibende Selbst der partiellen Selbstidentifikation wird gerade aufgrund dieses Fundus eigener horizonthafter Möglichkeiten zur generellen Basis der komplexeren Weisen von Selbstbeziehung und damit des relational und selbstidentifikatorisch differenzierter sich entwickelnden Selbst.

Die nächste Stufe komplexer werdender Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins besteht darin, daß jene Selbstzuschreibung in der partiellen Selbstidentifikation zum noematischen Inhalt eines eigenen selbstbewußten Wissens in

weitem Sinne gemacht wird, das ausdrücklich von jenem Inhalt unterschieden, aber ebenso intentional darauf bezogen wird. Dies geschieht im Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein. Das reflektierende Wissen oder Gewärtigen des Selbst bezieht sich dabei als unterschiedenes auf das reflektierte Selbst, dem partielle Selbstidentifikation zukommt; es hat jedenfalls zumeist diese Weise der Selbstbeziehung zum vorgestellten Inhalt seiner Reflexion, kann sich aber, wie sich erwies, auch auf andere Selbstbeziehungsweisen richten. Das Reflexionsmodell der Selbstbeziehung ist reichhaltiger als das Modell der partiellen Selbstidentifikation; das reflektierende Selbst, das sich unmittelbar gegenwärtig ist, bezieht sich ausdrücklich auf das reflektierte Selbst als seinen noematischen Inhalt, das ebenfalls für sich schon selbstbezüglich bestimmt ist, und zwar in der Regel durch Selbstzuschreibung; und unter der Voraussetzung, daß beide Seiten in dieser Weise inhaltlich bestimmt sind und jeweils schon über Selbstbeziehung verfügen, identifiziert sich das reflektierende Selbst mit dem von ihm unterschiedenen reflektierten Selbst und setzt sich in beiden als eines und dasselbe. – Diese höherstufige Relationsstruktur, die der reflexiven Selbstbeziehung zukommt, ist der Möglichkeit nach schon in der Selbstbeziehung der partiellen Selbstidentifikation angelegt; die in der Selbstzuschreibung einer dauerhaften Eigenschaft oder Fähigkeit bereits enthaltene Gewißheit des Selbst von sich wird nun eigens thematisch artikuliert und abgehoben vom gewußten Inhalt, auf den sie sich zugleich reflexiv bezieht; dadurch erst wird die komplexere Identifikation des Selbst mit sich in den verschiedenen, je selbständigen Relata möglich, d.h. die Identifikation des selbstbezüglichen reflektierenden Ich mit dem ebenfalls schon selbstbezüglichen reflektierten Ich in einer höherstufigen Selbstbeziehung. Basis beider durch Reflexion aufeinander bezogenen Relata des Selbst aber bleiben beim reflektierenden ebenso wie beim reflektierten Selbst jeweils Erlebnisse mit thematischer unmittelbarer Selbstbeziehung, wie sie dem Selbst als authentisch Erlebendem zukommen.

Das Reflexionsmodell kann nach dem formalen Schema der Subjekt-Objekt-Beziehung interpretiert werden, das freilich kein ursprüngliches Modell von Selbstbeziehung ist. Wenn darin zwei je selbständige, obzwar korrelative Bedeutungsinstanzen gedacht werden, so kann dies für das reflektierende und das reflektierte Selbst gelten. Aber die Reflexionsrelation ist in sich bereits vielfältiger als die Selbstbeziehung qua Subjekt-Objekt-Beziehung; ihre Relata enthalten je schon Selbstbeziehung; und sie ist eindeutig asymmetrisch, wie sich gezeigt hat; die Identifikation des Selbst mit sich erfolgt in dieser Beziehung nicht analytisch über die bloße Inhaltsgleichheit, sondern synthetisch über die Zusammenfügung der verschiedenen Erlebnisinhalte und der verschiedenen Instanzen des Selbst zur Einheit und Identität des konkreten Selbstbewußtseins.

In der Serie der Selbstbewußtseinsmodelle ist das nächstfolgende das epistemische Intentionalitätsmodell, das sich gegenüber dem Reflexionsmodell durch eine weitere Zunahme an Strukturkomplexität und Sinngehalt der Selbstbeziehung auszeichnet. Es ergibt sich freilich erst durch eine mehrfach gestufte

Aktualisierung von im Reflexionsmodell vorgezeichneten Möglichkeiten. Gemäß dem Reflexionsmodell kann das Selbst sich in ausdrücklichem Wissen von sich vielfach Beschaffenheiten, Eigenschaften oder Fähigkeiten zuschreiben. Da diese nicht isoliert nebeneinander bestehen bleiben können, ist darin die Möglichkeit, ja das Erfordernis angelegt, unter ihnen eine Synthesis zustande zu bringen und damit das Selbst als deren synthetische Einheit zu verstehen. In einem ersten Schritt der Aktualisierung von Möglichkeiten, der nur zusammen mit weiteren Schritten zu einem neuen Selbstbeziehungsmodell führt, wird nun durch das Selbst in Reflexion auf seine Beschaffenheiten, Eigenschaften oder Fähigkeiten eigens geprüft, welche ihm wesentlich oder unabdingbar zukommen und welche nicht, welche für es somit zufällig sind. Diese für die Selbsteinschätzung des Selbst zentrale Unterscheidung setzt ausdrückliches, reflexives Wissen von sich voraus. In weiteren Schritten wird aufgrund der genannten Unterscheidung jene Synthesis in zweifacher Weise vollzogen, nämlich der wesentlichen oder unabdingbaren Bestimmungen untereinander und dieser mit zufälligen Bestimmungen, und daraufhin wird schließlich eine vielfältig strukturierte synthetische Einheit des Selbst zustande gebracht, durch die ein neues, komplexeres Selbstverständnis des Selbst, ein eigenes "Persönlichkeitsbild" in intentionaler, epistemischer Selbstbeziehung konstituiert wird. Hierin bezieht das Selbst sich nicht nur auf einzelne eigene Bestimmungen wie in der partiellen Selbstidentifikation und in der Reflexion; es begreift sich als die synthetische Einheit der ihm wesentlich oder unabdingbar zukommenden Bestimmungen sowie der mit ihnen verbundenen zufälligen Bestimmungen, durch die es sich zumeist als faktisches, umwelthaftes und befindliches Selbst versteht. Ebenso wird gegenüber der Beziehung des reflektierenden auf das reflektierte Selbst die nunmehr erreichte epistemisch-intentionale, z.B. die autobiographische Gesamtselbstbeziehung in ihren Instanzen reichhaltiger, so daß sie durch die einfache Struktur der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung nicht mehr zu erfassen ist. Auf der Basis der erlebniszeitlichen Strukturierung des Erlebnisstroms bezieht sich das vornehmlich sich erinnernde, aber darin auch sich gegenwärtige und horizonthaft erwartende Selbst noematisch auf sich als vergangenes, aber auch als gegenwärtig erreichtes Selbst sowie mitthematisch auf den eigenen Zukunftshorizont. Die Relata dieser mehrgliedrigen Gesamtselbstbeziehung enthalten in der Regel selbst schon jeweils Synthesen von Selbstbeziehungen, und diese Selbstbeziehungsweisen müssen in den verschiedenen Relata nicht korrespondierend, sondern können, was in der folgenden Gesamtselbstbeziehung noch deutlicher hervortritt, auch verschiedenartig im Verhältnis zueinander sein; ja in diesen Selbstbeziehungsweisen und hinsichtlich der inhaltlichen Bedeutung divergieren die Relata oder die Bezugsinstanzen untereinander, so daß die epistemisch-intentionale Gesamtselbstbeziehung durchaus asymmetrisch ist. Gleichwohl identifiziert sich das Selbst in diesen seinen verschiedenen Instanzen mit sich als eines und dasselbe. – Zugrunde liegen in den Selbstbeziehungen der Relata immer thematisch unmittelbare

Selbstbeziehungen des ursprünglich erlebenden Selbst; sie bleiben basale und integrierte, im Fortgang nicht annullierte Momente auch höherstufiger Selbstbeziehung.

In dieser epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung ist zweierlei als Möglichkeit und Bestimmbarkeit angelegt, das erst im nächstfolgenden Selbstbewußtseinsmodell erfüllt und realisiert wird. Zum einen wird in der Konstitution dieser Selbstbeziehung dynamisch von Bestimmung zu Bestimmung des vergangenen, des gegenwärtigen oder auch des horizonthaft zukünftigen Selbst übergegangen, und zwar durch eine Spontaneität des Selbst, deren Qualifikation als psychische Kraft und deren letzter Grund, tätig zu werden, noch nicht bestimmt sind. Zum anderen liegt in dem nur horizonthaft mitvorgestellten zukünftigen Selbst die Möglichkeit, es eigens ausdrücklich zu thematisieren und sich zu ihm nicht bloß appräsentativ betrachtend, sondern praktisch, nämlich durch Entwurf geeigneter Handlungen und durch deren Realisierung, zu verhalten. Diese beiden Möglichkeiten und Bestimmbarkeiten werden erfüllt und bestimmt im Selbstbewußtseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung, wodurch sich das Verhältnis der bezogenen Instanzen zueinander ändert. Die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung und d.h. das "Persönlichkeitsbild" des Selbst von sich ist darin impliziert; im Ausgang davon aber entwirft das Selbst in voluntativer Selbstbestimmung thematisch und ausdrücklich ein "Lebensziel" für sich, auf das hin die Instanzen der Selbstbeziehung dann ausgerichtet sind. Damit ist das Selbst wesentlich Wille, durch den es sich in höchst vielschichtiger Weise auf sich bezieht. Dieser selbstbezügliche Wille und sein Entwurf eines "Lebensziels" für das Selbst ist letztlich die Kraft und der Grund des Übergehens von Bestimmung zu Bestimmung bis zur Vorstellung des Selbst als eines Ganzen; er thematisiert im Entwurf ausdrücklich das zukünftige Selbst, bezieht ebendarauf, sich erinnernd, das vergangene und, seiner gewärtig, auch das gegenwärtige und übt in der dynamischen Einheit der diese mehrfachen, in sich bereits selbstbezüglichen Relata des Selbst übergreifenden Gesamtselbstbeziehung kausalen und speziell finalen Einfluß auf Maximen, Entschlüsse, Haltungen und Handlungen des Selbst aus. In solcher voluntativen Selbstbestimmung ist das Selbst sich zugleich der Freiheit seines Willens, ebenso aber dessen teleologischer Struktur mit dem Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit in seiner Wirksamkeit, d.h. auch der Begrenztheit seiner Wirkfähigkeit bewußt; ebenso ist es, wenn es sich als Ganzes in seinem Leben vorstellt, der zeitlichen Endlichkeit und der zeitlichen Wandelbarkeit seines Daseins inne. Vor allem aber gehören zum Fundament des Entwurfs eines "Lebensziels" für das Selbst bestimmende ethische Wertvorstellungen wie der Entwurf einer sittlichen Gemeinschaft, in der das Selbst Mitglied sein will und für die es sich einsetzt, sowie die Ausbildung von sittlichen Grundhaltungen oder Tugenden, wie sie nach solcher Lebenszielsetzung von ihm gefordert werden; solche ethischen Inhalte, die hier nur erwähnt wurden, sind dann in einer eigenen Begründungstheorie zu entwickeln und zu rechtfertigen.

Auch wenn die voluntative Selbstbeziehung ein "Persönlichkeitsbild" gemäß der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung als Ausgangsbasis impliziert, so unterscheidet sie sich doch von dieser in dreifacher Hinsicht: Zum einen wird voluntativ thematisch und ausdrücklich das zukünftige noematische Selbst entworfen, das epistemisch-intentional nur horizonthaft mitthematisch war; dafür sinkt in der Regel das zuvor thematisch erinnerte vergangene Selbst nun im voluntativen Entwurf in mitthematische Appräsentation ab; und auch das sich gegenwärtige Selbst wird auf das zukünftige bezogen; die Beziehungen der Instanzen des Selbst ändern sich somit gegenüber dem vorherigen Selbstbeziehungsmodell und orientieren sich am voluntativen thematischen Entwurf eines "Lebensplans" oder "Lebensziels". Zum anderen bedeutet dieser Entwurf eines "Lebensplans" oder "Lebensziels", in dem das Selbst sich als inhaltlich bestimmtes in seiner eigenen, von ihm gewollten Zukunft vorstellt, eine Auswahl aus Möglichkeiten des Selbst; diese Möglichkeitshorizonte bleiben mitpräsent; dem Selbst, das thematisch entworfen wird, wächst auf diese Weise eine bedeutende Sinndimension zu. Drittens führt die voluntative Gesamtselbstbeziehung über die epistemisch-intentionale auch insofern hinaus, als der Entwurf des noematisch gewollten zukünftigen Selbst auf das gegenwärtige, entwerfende finalkausalen Einfluß zur Anspannung seiner Kräfte ausübt.

Aus solcher Charakterisierung der Struktur der voluntativen Selbstbestimmung, insbesondere des dynamischen und finalen Verhältnisses des entwerfenden zum entworfenen Selbst ergibt sich, daß auch und gerade diese höchst vielschichtige und in sich differenzierte Selbstbeziehung asymmetrisch bleibt; das sich gegenwärtige, entwerfende Selbst ist inhaltlich eindeutig verschieden vom entworfenen und gewollten Selbst, das final angestrebt wird. Die Asymmetrie zeigt sich ebenso darin, daß die mehrfachen in dieser voluntativen Gesamtselbstbeziehung aufeinander bezogenen Relata des Selbst jeweils schon Selbstbeziehungsweisen und Synthesen von Selbstbeziehungen enthalten, die durchaus, wie sich erwies, im Verhältnis zueinander ungleichartig und überdies variabel sein können; das Selbst aber setzt sich in ihnen in dieser übergreifenden Gesamtselbstbeziehung als eines und dasselbe. Daraus läßt sich auch ersehen, was sich schon für die epistemisch-intentionale Selbstbeziehung gezeigt hatte, daß das formale duale Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung entschieden zu simpel und zu unspezifisch ist, um die höchst komplexe voluntative Selbstbeziehung angemessen erfassen zu können.

Das Selbst kann nun nicht, was sich plastisch gerade den differenzierten Weisen der Selbstbeziehung entnehmen läßt, durch einfache Grundbestimmungen oder Kategorien hinreichend begriffen werden. So ist es weder nur als Ganzes seiner Erlebnisse zu denken noch auch lediglich als beharrliche Substanz und Grundlage seines Erlebnisstroms; ebenso ist es zu wenig, es als einfache Einheit der Spontaneität zu begreifen, die die Erlebnisse aktiv synthetisiert; denn diese könnte in ihrer Bedeutung statisch sein, und sie gibt, für sich genommen, vorstellende Selbstbeziehung nicht zu erkennen; solche Grundbe-

stimmungen erweisen sich allenfalls als unspezifische, ganz allgemeine Momente des Selbst. Das Selbst befindet sich vielmehr in idealgenetischer dynamischer Entwicklung; es ist eine von der Vielfalt der zeitlich strukturierten Erlebnisse erfüllte und durch solche Erlebnisse und Erlebnisphasen sich forttreibende, auch in Krisen und Diskontinuitäten sich fortentwickelnde Energie, der die Kraft des Synthetisierens asymmetrischer Relata zukommt und die sich in ihnen und in deren synthetischer Einheit als spontan sich erfassendes Fürsichsein begreift; dies energetische Fürsichsein wird in der idealgenetischen Entwicklung von Modell zu Modell zu einer immer differenzierteren, unterschiedsreicheren und komplexeren dynamischen Selbstbeziehung, die sich schließlich als spontane Gesamtselbstbeziehung auf die mehrfachen, in sich je schon Selbstbeziehungsweisen und Synthesen von Selbstbeziehungen enthaltenden, asymmetrischen Relata als Instanzen des Selbst bezieht und in ihnen die konkrete Identifikation des Selbst mit sich zustande bringt. Diese Entwicklung bedeutet eine Zunahme an immer differenzierterem Sinn von Selbstbeziehung und damit von Selbstbewußtsein.[291]

Diesen Komplexitätszuwachs in der Abfolge der Strukturmodelle des Selbstbewußtseins und damit diese Sinnzunahme der Selbstbeziehung bringt das Selbst durch eigene Konstitutionsleistungen zustande; deshalb ist das höherrangige, zugleich methodisch bedeutsame Modell, nach dem Selbstbewußtsein sich in der Entwicklungsserie seiner Strukturmodelle in seinem Sinn anreichert, das Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewußtsein. Es liegt der idealgenetischen Explikation der Selbstbewußtseinsmodelle und ihrer Stufenfolge zugrunde, die schließlich zu der komplexesten der einzelnen Selbstbeziehungsweisen des Selbst, zur voluntativen Selbstbestimmung führt, welche selbst alle vorherigen einfacheren Selbstbeziehungsweisen als Momente in sich integriert.[292]

Aufgrund dieses Entwicklungsmodells von Selbstbewußtsein steigert sich von Strukturmodell zu Strukturmodell die Vielschichtigkeit der Selbstbeziehung und damit auch der Unterschiedsreichtum und die Asymmetrie der Relata des Selbst. In der komplexesten Selbstbeziehungsweise, in der voluntativen Selbstbestimmung, ist die Selbstbeziehung und damit das Verhältnis der durch sie aufeinander bezogenen Relata, wie sich zeigte, in mehrfacher Weise asym-

---

[291] Auch hierbei werden kategoriale Grundbestimmungen verwendet, wobei von entscheidender Bedeutung deren Synthesis und synthetische Einheit ist. Solche kategorialen Bestimmungen und ihre allgemeine synthetische Einheit gründen, wie oben angedeutet, letztlich im Prinzip des reinen "Ich denke" sowie des reinen Willens.

[292] Auf die voluntative Selbstbestimmung folgen, wie sich zeigte, durchaus weitere, noch reichhaltigere und komplexere Sinngenesen, in denen Religion, Kunst oder Philosophie verankert sind; sie bilden jedoch keine neuen, noch höherstufigen Selbstbeziehungsweisen des Selbst aus; ihnen liegt vielmehr als bleibendes Fundament das Selbst in voluntativer Selbstbestimmung zugrunde.

metrisch. Die Gesamtselbstbeziehung des Selbst bringt in ihnen aber nicht lediglich analytische Gleichheit als den Sinn des Selbst zustande, der sehr inhaltsarm ausfiele, sondern durch Synthesen und Identifikationsleistungen, die die Diversitäten und Asymmetrien der Instanzen des Selbst übergreifen, konkrete synthetische Einheit und Identität des Selbst in seinem hochdifferenzierten energetischen Fürsichsein.

Auch das Selbst in der komplexesten der einzelnen Selbstbeziehungsweisen und damit in der differenziertesten Sinnfülle von Selbstbewußtsein, auch das voluntativ sich bestimmende Selbst bezieht sich in der Regel aufgrund mehrfacher Vermittlungen in seinen Relata noch auf phänomenologisches Horizontbewußtsein und dadurch auf seine natürliche und soziale Umwelt; es weiß von sich als umweltbezogenem Selbst.[293] Ferner bezieht es sich in seinen Relata auf je schon vorgegebene thematische unmittelbare Selbstbeziehung sowie auf Synthesen von höherstufigen Selbstbeziehungsweisen, in denen diese die Grundlage bleibt. So befindet sich das voluntativ sich entwerfende und darin zugleich sich gegenwärtige Selbst z.B. immer auch in einer Grundgestimmtheit, in der es sich thematisch unmittelbar erschlossen ist. Thematische unmittelbare Selbstbeziehung in Erlebnissen bleibt auf allen höheren, komplexeren Selbstbeziehungsstufen und auch auf der höchsten, der komplexesten, nämlich der voluntativen Stufe als Selbstbeziehungsbasis erhalten. Die komplexeren Strukturmodelle stellen nur jeweils eine Zunahme an differenziertem Sinn von Selbstbeziehung dar, und so ist die idealgenetische Abfolge solcher Modelle zugleich eine Entwicklung immer differenzierterer Sinndimensionen selbstbezüglichen Selbstbewußtseins; oder einfacher: die Idealgenese ist die Sinngenese differenzierten Selbstbewußtseins.-

Gegen die zahlreichen, insbesondere im zwanzigsten Jahrhundert erhobenen Einwände hat sich somit gezeigt: Eine Theorie von Strukturmodellen des Selbstbewußtseins, d.h. eine Theorie konkreter Subjektivität und damit auch von Subjektivität überhaupt ist möglich und konsistent durchführbar. Die hiesige Darlegung blieb selbstbewußtseinsimmanent bei der Phänomen-Schilderung, bei der Konstitutions- und Strukturanalyse sowie bei der theoretischen Grundlegung des Selbstverständnisses des Selbst auf den verschiedenen Modellstufen. Sie gab nur einzelne Hinweise zu einer ontologischen Bestimmung der Existenz des konkreten Selbst. Solche Bestimmung der Existenz des Selbst und ihrer spezifischen Modalitäten ist vom Sach- und Sinngehalt der jeweiligen grundlegenden Selbstbeziehungsweise des Selbst abhängig und nicht umgekehrt. Daß solche Bestimmungen von Existenzweisen dem Selbst wirklich und gültig zukommen, läßt sich freilich nur in einer allgemeinen Theorie der Erkenntnis begründen, die die grundlegenden Bedingungen solcher ontologischen

---

[293] Das Selbst bildet, worauf oben mehrfach hingewiesen wurde, im Ausgang vom phänomenologischen Horizontmodell parallel zur Differenzierung seiner Selbstbeziehung auch eine Differenzierung seiner Umweltbeziehung aus.

Selbsterkenntnis ebenso wie der Erkenntnis des welthaft Seienden, nämlich der natürlichen und der sozialen Welt aufweist. Sie ist, wie sich aus den obigen Andeutungen entnehmen läßt, subjektivitätstheoretisch im von Erlebniszufälligkeiten gereinigten Modell der epistemisch-intentionalen Selbstbeziehung zu verankern. – Das Dasein des Selbst in seinem Selbstverständnis sowie in seinen Haltungen, Maximen und Handlungen gelingt jedoch nur, wenn es sich an grundlegenden ethischen Maßstäben orientiert, wenn es dem Entwurf einer idealen sittlichen Gemeinschaft folgt, in der es existieren will, und wenn es für sich Tugenden als ihm eigene sittliche Dispositionen und Haltungen ausbildet. Dies kann grundlegend allein in einer Ethik dargelegt und gerechtfertigt werden. Diese wird, wie ebenfalls oben angedeutet, subjektivitätstheoretisch in dem von Erlebniszufälligkeiten gereinigten Modell der voluntativen Selbstbestimmung fundiert. – Mit der hiesigen Darlegung des konkreten Selbst in der idealen Genesis seiner Selbstbewußtseinsmodelle ist also nur ein erstes systematisches Teilgebiet der Subjektivitätstheorie erschlossen worden.

LITERATURVERZEICHNIS

Adorno, Th.W.: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1966.

–: Philosophische Terminologie. Bd 2. Hrsg. von R. zur Lippe. Frankfurt a.M. 1974.

–: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart 1956.

Allport, G.W.: Werden der Persönlichkeit Mit einem Vorwort übersetzt von H. von Bracken (1958). Neuaufl. München 1974 (Becoming. New Haven 1955).

Anscombe, G.E.M.: Die erste Person (The First Person. 1975, 1981). In: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 84-109.

Aristoteles: Metaphysik. Übersetzt von H. Bonitz. Hrsg. von H. Carvallo und E. Grassi. München 1966 (ders.: Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxford 1957).

Augustinus, A.: Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. 4. Aufl. München 1980.

Beierwaltes, W.: Heideggers Rückgang zu den Griechen. Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss. München 1995.

–: Identität und Differenz. Frankfurt a. M. 1980.

Biemel, W.: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In: Husserl. Hrsg. von H. Noack. Darmstadt 1973. 282-315.

Bloch, E.: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1962.

Bogliani, F.: La conversione di Agostino e l'VIII° libro delle Confessioni. Turin 1956.

Brandt, M.: Gehirn und Sprache. Fossile Zeugnisse zum Ursprung des Menschen. Berlin 1992.

Brown, P.: Augustinus von Hippo. Aus dem Englischen übersetzt von J. Bernhart. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1982.

Castañeda, H.N.: Die Reflexivität des Selbstbewußtseins. Eine phänomenologische Untersuchung. In: Dimensionen des Selbst. Hrsg. von B. Kienzle und H. Pape. Frankfurt a.M. 1991. 85-136.

–: Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing. In: Philosophical Perspectives I. Metaphysics (1987), 405-454, deutsche Fassung in: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 335-390.

–: Self-Consciousness, I-Structures and Physiology. In: Philosophy and Psychopathology. Hrsg. von M. Spitzer und B.A. Maher. Berlin usw. 1989, deutsche Fassung in: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Ebd. 210-245.

Chisholm, R.: Person and Object. A metaphysical study. La Salle 1976.

–: Die erste Person. Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität. Übersetzt von D. Münch. Frankfurt a.M. 1992. (The First Person. A Theory of Reference and Intentionality. Minneapolis 1981).

Courtine, J.F.: Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique. In: Ders.: Heidegger et la phénoménologie. Paris 1990. 207-247.

Cramer, K.: "Erlebnis". In: Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Hegel-Studien. Beiheft 11. Bonn 1974. 537-603.

Cramer, W.: Grundlegung einer Theorie des Geistes. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1965.

Crick, F.: Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H.P. Gavagai. München und Zürich 1994. (The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. New York 1994).

Dahlstrom, D.O.: Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger. Wien 1994.

Davidson, D.: First Person Authority. In: Dialectica 38 (1984). 101-111.

–: Knowing One's Own Mind (zuerst 1987) in: Self-Knowledge. Ed. by Qu. Cassam. Oxford 1994. 43-64.

Dennett, D.C.: Philosophie des menschlichen Bewußtseins. Aus dem Amerikanischen von F.M. Wuketits. Hamburg 1994 (Consciousness Explained. New York usw. 1991).

–: Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life. New York usw. 1995.

Derrida, J.: Wie nicht sprechen. Verneinungen. Übersetzt von H.D. Gondek. Hrsg. von P. Engelmann. Wien 1989 (Comment ne pas parler. Dénégations. In: Ders.: Psyché. Paris 1987).

Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und hrsg. von A. Buchenau (1915). Nachdruck: Hamburg 1972.

Dilthey, W.: Gesammelte Werke. Bd VII. Hrsg. von B. Groethuysen. 6. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1973.

–: Gesammelte Werke. Bd XIX. Hrsg. von H. Johach und F. Rodi. Göttingen 1982.

Düsing, E.: Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre. In: Fichte-Studien 3 (1991). 29-50.

–: Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie. Aspekte der Konstitution von personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel. Diss. Köln 1977.

–: Individuelle und soziale Bildung der Ich-Identität. Fichtes Konzeption im Horizont moderner Alternativen. In: Fichte-Studien 11 (1997).

–: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986.

–: Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der WL nova methodo und in der Bestimmung des Menschen. In: Transzendentalphilosophie als System. Hrsg. von A. Mues. Hamburg 1989. 174-197.

–: Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel. In: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989. Hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. 107-133.

Düsing, K.: C'è un circolo dell' autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger. In: Teoria XII (1992). 3-29.

–: Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism. In: Midwest Studies in Philosophy VIII (1983). 409-431.

–: Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie XIX (1987). 95-106.

–: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 15. 3. erw. Aufl. Bonn 1995.

–: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Kant-Studien. Ergänzungsheft 96. 2. erw. Aufl. Bonn 1986.

–: Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte. In: Kategorien der Existenz. Festschrift für W. Janke. Hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg 1993. 61-76.

–: Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt 1983.

–: Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. In: Hegel-Studien 28 (1993). 103-126.

–: Schellings Genieästhetik. In: Philosophie und Poesie. O. Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd 1. 1988. 193-213.

–: Schema und Einbildungskraft in Kants "Kritik der reinen Vernunft". In: Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag. Hrsg. von L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995. 47-71.

–: Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Zeiterfahrung und Personalität. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1992. 89-122.

–: Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant. In: Studi Kantiani VI (1993). 23-46.

–: Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf. In: Fichte-Studien 7 (1995). 7-26.

–: Teleologie und natürlicher Weltbegriff. Untersuchungen zu Strukturen der alltäglichen Erfahrungswelt. In: Neue Hefte für Philosophie 20 (1981). 31-59.

–: Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Systeme im Denken der Gegenwart. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993. 107-122.

–: Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles. In: Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for A. Peperzak. Hrsg. von P. van Tongeren u.a. Dordrecht usw. 1992. 25-37.

Düsing, W.: Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982.

Eccles, J.C.: Das Rätsel Mensch. Gifford Lectures 1977-78. Aus dem Englischen übersetzt von K. Ferreira. München 1982. (The Human Mystery. Berlin usw. 1979).

–: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst. Aus dem Englischen von F. Griese. München und Zürich 1993 (Evolution of the Brain: Creation of the Self. London und New York 1989).

–: How the Self Controls its Brain. Berlin usw. 1994.

Eccles, J.C./Robinson, D.N.: Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist. Aus dem Englischen übersetzt von A. und P. Löns. 2. Aufl. München 1986 (The Wonder of Being Human. Our Brain and Our Mind. New York und London 1984).

Edelman, G.M.: Bright Air, Brilliant Fire – On the Matter of the Mind. New York 1992 (Göttliche Luft, vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht. Aus dem Amerikanischen von A. Ehlers. München und Zürich 1995).

–: Unser Gehirn – ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus und die biologischen Grundlagen der Wahrnehmung. Aus dem Amerikanischen von F. Griese. München und Zürich 1993. (Neural Darwinism – The Theory of Neuronal Group Selection. New York 1987).

Erikson, E.H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Aus dem Amerikanischen übersetzt von K. Hügel. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1974 (Identity and the Life Cycle. New York 1959).

Fabris, A.: Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia". Pisa 1988.

Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe. Abt. I. Bd 4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

Frank, M.: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994.

–: Ist Selbstbewußtsein ein propositionales Wissen? In: Ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart 1991. 206-251.

–: Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage. Ebd. 9-49.

Freud, S.: Das Ich und das Es (zuerst 1923). In: Ders.: Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Hrsg. von A. Freud u.a. Bd 13. 3. Aufl. London 1955. 237-289.

Gadamer, H.-G.: Der Weg in die Kehre. In: Ders.: Heideggers Wege. Tübingen 1983. 103-116.

Gloy, K.: Kants Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 17 (1985). 30-57.

Goethes Werke. Bd 9: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Hrsg. von L. Blumenthal mit Anmerkungen von E. Trunz. 4. Aufl. Hamburg 1961.

Gurwitsch, A.: A Non-egological Conception of Consciousness (zuerst 1940/41). In: Ders.: Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston 1966. 287-300.

Haardt, A.: Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der "Einleitung in die Geisteswissenschaften". In: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989). 292-302.

Habermas, J.: Metaphysik nach Kant. In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1988. 18-34.

–: Motive nachmetaphysischen Denkens. Ebd. 35-60.

–: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität. Ebd. 187-241.

–: Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz 1972. In: Ders.: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt a.M. 1973. 195-231.

–: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981.

–: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1974.

Habermas, J./Henrich, D.: Zwei Reden. Frankfurt a.M. 1974.

Halfwassen, J.: Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios (Mainzer Akademieabhandlungen). Stuttgart 1994.

–: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Habilitationsschrift Köln 1995. Erscheint in: Hegel-Studien. Beiheft. Bonn 1998.

Hartmann, K.: Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique. 2. vermehrte Aufl. Berlin und New York 1983.

Hartmann, N.: Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre (zuerst 1940). 2. Aufl. Meisenheim a.G. 1949.

–: Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2 Bde (zuerst 1923/29). 2. Aufl. Berlin 1960.

–: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (zuerst 1921). 3. Aufl. Berlin 1941.

–: Zur Grundlegung der Ontologie (zuerst 1935). 3. Aufl. Meisenheim a.G. 1948.

Hegel, G.W.F.: Gesammelte Werke (historisch-kritische Ausgabe). Hamburg 1968ff.

–: Theorie-Werk-Ausgabe. 20 Bde. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1970ff.

–: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. Heidelberg 1830.

Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: Ders.: Gesamtausgabe. Abt. III. Bd 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1989.

–: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Vorlesung Sommersemester 1927. In: M. Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975.

–: Kant und das Problem der Metaphysik (zuerst 1929). 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1951.

–: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Vorlesung Wintersemester 1925/26. In: Ders.: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a.M. 1976.

–: Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41). In: Ders.: Vorträge und Aufsätze (zuerst 1954). 5. Aufl. Pfullingen 1985. 223-248.

–: Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen 1961.

–: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Vorlesung Wintersemester 1927/28. In: M. Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 25. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt a.M. 1977.

–: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Vorlesung Sommersemester 1925. In: M. Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 20. Hrsg. von P. Jaeger. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1994.

–: Sein und Zeit (zuerst 1927). 8. Aufl. Tübingen 1957.

–: Über den Humanismus (zuerst 1946). Frankfurt a.M. 1975.

–: Überwindung der Metaphysik. In: Ders.: Vorträge und Aufsätze (zuerst 1954). 5. Aufl. Pfullingen 1985. 67-95.

–: Vom Wesen der Wahrheit (zuerst 1943). 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1967.

–: Vom Wesen des Grundes (zuerst 1929). 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1955.

–: Was ist Metaphysik? (zuerst 1929). 7. Aufl. Frankfurt a.M. 1955.

Henrich, D.: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992.

–: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a.M. 1967.

–: Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein. In: Mensch und Moderne. Hrsg. von C. Bellut und U. Müller-Schöll. Würzburg 1989. 93-132.
–: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Hrsg. von R. Bubner etc. Tübingen 1970. Bd 1. 257-284.
–: Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen J. Habermas. In: Ders.: Konzepte. Frankfurt a.M. 1987.
–: Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein. In: Grazer Philosophische Studien. 7/8 (1979). 77-99.
Herbart, J.F.: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Kehrbach. Langensalza 1891.
–: Über Fichtes pädagogische Ansichten (1831). In: Ders.: Kleine pädagogische Schriften. Hrsg. von A. Brückmann. Paderborn 1968.
Hörmann, H.: Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik. Frankfurt a.M. 1978.
Hume, D.: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I (1739). Übersetzt von Th. Lipps, mit neuer Einführung hrsg. von R. Brandt. Hamburg 1989 (A Treatise of Human Nature. Hrsg. von L.A. Selby-Bigge. Oxford 1888. Wiederabdruck 1955).
Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. In: Husserliana. Bd VI. Hrsg. von W. Biemel. 2. Aufl. Den Haag 1962.
–: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. In: Husserliana III. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1950.
–: Logische Untersuchungen. In: Husserliana XIX/1, 2. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag usw. 1984.
–: Phänomenologische Psychologie. In: Husserliana IX. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962.
–: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). In: Husserliana X. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1966.
–: Erste Philosophie (1923/24). T. 2. In: Husserliana. Bd VIII. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1959.
James, W.: Does 'Consciousness' Exist? (zuerst 1904). In: Ders.: Essays in Radical Empiricism. Hrsg. von R.B. Perry. New York 1912. 1-38.
–: The Principles of Psychology. 2 Bde (zuerst 1890). London 1918.
Kant, I.: Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrag der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff.
–: Kritik der reinen Vernunft. Erste Aufl. (A). Riga 1781, 2. Aufl. (B) Riga 1787.
–: Kritik der Urteilskraft. 2. Aufl. Berlin 1793.
Laing, R.D.: Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn. Übersetzt von Chr. Tansella-Zimmermann. Köln 1972 (The Divided Self. An existential study in sanity and madness. 1960).
Laplanche, J. und Pontalis, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse. Aus dem Französischen von E. Moersch (französisch 1967). 2 Bde. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1975.
Lewis, D.: Survival and Identity. In: The Identities of Persons. Ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley usw. 1976. 17-40.
Lichtenberg, G.Chr.: Aphorismen. Hrsg. von A. Leitzmann. Bd 3. Berlin 1906. Bd 5. Berlin 1908.

Linke, D.: Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden (1993). Reinbek 1996.

Lübbe, H.: Anfang und Ende des Lebens. Normative Aspekte. In: Anfang und Ende des Lebens als normatives Problem. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. 12 (1988). 5-26.

Luhmann, N.: Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: Soziale Welt 36, 1985. 402-446.

–: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1990.

–: Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive. In: Neue Hefte für Philosophie 20 (1981). 1-30.

–: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M. 1971. 25-100.

–: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (1984). Frankfurt a.M. 1991.

–: The Autopoiesis of Social Systems. In: Ders.: Essays on Self-Reference. New York 1990. 1-20.

–: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (zuerst 1968). Frankfurt a.M. 1973.

Mach, E.: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (zuerst 1886). 9. Aufl. Jena 1922. Nachdruck: Darmstadt 1985.

Makkreel, R.A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften (zuerst amerikanisch 1975, übersetzt von B.M. Kehm). Frankfurt a.M. 1991.

Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. Hamburg 1983.

–: Heidegger und die Tradition. Stuttgart 1961.

Mead, G.H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung hrsg. von Ch. Morris. Aus dem Amerikanischen übersetzt von U. Pacher. Frankfurt a.M. 1973 (Mind, Self, and Society. From the standpoint of a social behaviorist. Ed. by Ch. Morris. Chicago 1934. 18. Aufl. Chicaco 1972).

–: Gesammelte Aufsätze. Bd 1, 2. Übersetzt von K. Laermann u.a. Frankfurt a.M. 1980, 1983.

–: Movements of Thought in the Nineteenth Century. Edited with an introduction by M.H. Moore (zuerst 1936). 9. Aufl. Chicago/London 1972.

Merleau-Ponty, M.: Phénoménologie de la perception. Paris 1945.

Metzinger, Th.: Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von Th. Metzinger. 2. Aufl. Paderborn usw. 1996.

–: Subjekt und Selbstmodell. Paderborn usw. 1993.

Misch, G.: Geschichte der Autobiographie. 7 Bde. 3. vermehrte Aufl. Frankfurt a.M. 1949-69.

Mittelstraß, J./Carrier, M.: Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie. Berlin und New York 1989.

Nagel, Th.: Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins. In: Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod. Übersetzt von K.-E. Prankel und R. Stoecker. Königstein/Ts. 1984. 167-184 (Brain Bisection and the Unity of Consciousness (zuerst 1971). In: Ders.: Mortal Questions. Cambridge 1979. 147-164).

–: Das objektive Selbst (The Objective Self. 1983). In: Identität der Person. Aufsätze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von L. Siep. Stuttgart/Basel 1983. 46-67.

–: Der Blick von nirgendwo. Übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a.M. 1992 (The View from Nowhere. New York/Oxford 1986).
–: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod. Aus dem Amerikanischen übersetzt von K.-E. Prankel und R. Stoecker. Königstein/Ts. 1984. 185-199 (What is it like to be a bat? (zuerst 1974). In: Ders.: Mortal Questions. Cambridge 1979. 165-180).
Natorp, P.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912.
–: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i.Br. 1888.
Nietzsche, F.: Götzendämmerung (1888). In: Ders.: Werke in drei Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. München 1955. Bd 2. 939-1033.
Oeser, E. und Seitelberger, F.: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis (zuerst: 1988). 2. überarbeitete Aufl. Darmstadt 1995.
Parfit, D.: Personal Identity (zuerst 1971). In: Personal Identity. Ed. by J. Perry. Berkeley usw. 1975. 199-223.
–: Lewis, Perry, and What Matters. In: The Identities of Persons. Ed. by A. Oksenberg Rorty. Berkeley usw. 1976. 91-107.
–: Reasons and Persons. Oxford 1984.
Pascal, B.: Pensées. Übersetzt von E. Wasmuth. 6. Aufl. Heidelberg 1963.
Pascal, R.:Die Autobiographie. Aus dem Englischen übersetzt von M. Schaible, überarbeitet von K. Wölfel. Stuttgart usw. 1965.
Penrose, R.: Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford usw. 1994.
Perry, J.: The Importance of Being Identical. In: The Identities of Persons. Ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley usw. 1976. 67-90.
Platonis Opera. Recognovit etc. I. Burnet. Oxford 1900 ff.
Plotins Schriften (Enneaden). Griechisch-deutsch. Neubearbeitet und übersetzt von R. Harder. Hamburg 1956.
Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers (zuerst 1963). 3. Aufl. Pfullingen 1990.
–: Neue Wege mit Heidegger? In: Ders.: Neue Wege mit Heidegger. Freiburg und München 1992. 164-201.
–: Hermeneutik der technischen Welt. In: Ders.: Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg und München. 1994. 248-303.
Popper, K.R. und Eccles, J.C.: Das Ich und sein Gehirn. Übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982 (Popper/Eccles: The Self and Its Brain. Heidelberg, London etc. 1977).
Pothast, U.: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt a.M. 1980.
–: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt a.M. 1971.
Puntel, L.B.: Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung. 3. erw. Aufl. Darmstadt 1993.
Putnam, H.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Übersetzt von J. Schulte. Frankfurt a.M. 1982 (Reason, Truth and History. Cambridge etc. 1981).
Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von H. Vetter. Frankfurt a.M. 1979 (A Theory of Justice. New Haven 1971).
Rockmore, T.: Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being. London und New York 1994.

Rorty, A.: A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals. In: The Identities of Persons. Ed. by A. Oksenberg Rorty. Berkeley usw. 1976. 301-323.

Rorty, R.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a.M. 1981 (Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton 1979).

–: Unkorrigierbarkeit als Merkmal des Mentalen. In: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 587-619 (Incorrigibility as the Mark of the Mental. In: The Journal of Philosophy LXVII, 1970. 399-424).

Rosales, A.: Übergang zum anderen Anfang. Reflexionen zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie". In: Recherches Husserliennes 3 (1995). 51-83.

Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a.M. 1994.

Russell, B.: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. Aus dem Englischen übersetzt von E. Bubser. München 1973 (My Philosophical Development. London 1959. 5. Aufl. London 1985).

–: The Analysis of Mind (zuerst 1921). 10. Aufl. London und New York 1971.

–: The Problems of Philosophy (zuerst 1912). London, New York und Toronto 1957.

–: An Outline of Philosophy (zuerst 1927). 8. Aufl. London 1961.

Ryle, G.: Der Begriff des Geistes. Übersetzt von K. Baier, überarbeitet von G. Patzig und U. Steinvorth. Stuttgart 1969 (The Concept of Mind (zuerst 1949). 5. Aufl. London usw. 1958).

Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übersetzt von J. Streller, K.A. Ott und A. Wagner. Hamburg 1970 (L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1943).

–: Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung. In: Ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays. 1931-1939. Hrsg. und mit einem Nachwort von B. Schuppener übersetzt von U. Aumüller u.a. Neuaufl. Reinbek 1982 (La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris 1988).

Schelling, F.W.J.: System des transzendentalen Idealismus (1800). Mit einer Einleitung von W. Schulz hrsg. von R.E. Schulz. Hamburg 1957.

Schiller, F.: Xenien von Schiller und Goethe. In: F. Schiller: Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Fricke und H.G. Göpfert. Bd 1. München 1958.

Schmitz, H.: Selbstbewußtsein und Selbsterfahrung. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie 1. 1993. 104-121.

Schulz, W.: Identität, Selbstbezug, Selbstfindung. In: Identität. Vorträge hrsg. von G. Eifler, O. Saame und P. Schneider. Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. WS 1982/83. 83-102.

–: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers (zuerst 1953/54). In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. von O. Pöggeler. 2. Aufl. Köln und Berlin 1970. 95-139.

Schütz, A./Parsons, T.: Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel. Hrsg. und eingeleitet von W.M. Sprondel. Frankfurt a.M. 1977.

Searle, J.R.: Die Wiederentdeckung des Geistes. Aus dem Amerikanischen übersetzt von H.P. Gavagai. München 1993 (The Rediscovery of the Mind. Cambridge, Mass. und London 1992).

–: Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith Lectures 1984. Übersetzt von H.P. Gavagai. Frankfurt a.M. 1986 (Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures. BBC 1984).

–: The Mystery of Consciousness. In: The New York Review of Books. 2. 11. und 16. 11. 1995.

Shoemaker, S.: Selbstbezug und Selbstbewußtsein (Self-reference and Self-awareness, 1968, 1984). In: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1994. 43-59.

Sluga, H.: "Das Ich muß aufgegeben werden." Zur Metaphysik in der analytischen Philosophie. In: Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann. Stuttgart 1988. 435-456.

Souche-Dagues, D.: Nihilismes. Paris 1996.

Spinoza, B.: Ethica ordine geometrico demonstrata. In: Ders.: Opera/Werke. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von K. Blumenstock. 2. Aufl. Darmstadt 1978. Vol. II.

Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965.

Thomas von Aquin: Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis. Übersetzt und erklärt von E. Rolfes.: Mit einer Einleitung von K. Bormann. Hamburg 1986 (Summa de theologia. Pars I. Quaestio LXXXIV-LXXXVIII).

Tilliette, X.: Merleau-Ponty. Paris 1970.

Tugendhat, E.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979.

v. Humboldt, W.: Das achtzehnte Jahrhundert. In: Ders.: Werke in fünf Bänden. Hrsg. von A. Flitner und K. Giel. Bd 1. Darmstadt 1960.

Vitiello, V.: Non dividere il Si dal No. Tra filosofia e letteratura. Bari 1996.

Vogeley, K.: Repräsentation und Identität. Zur Konvergenz von Hirnforschung und Gehirn-Geist-Philosophie. Berlin 1995.

Wagner, H.: Philosophie und Reflexion (zuerst 1959). 2., unveränd. Aufl. München und Basel 1967.

Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a.M. 1987.

–: Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt a.M. 1995.

Warner, R.: The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate. Hrsg. von R. Warner und T. Szubka. Oxford und Cambridge, Mass. 1994.

Wienbruch, U.: Das bewußte Erleben. Ein systematischer Entwurf. Würzburg 1993.

Wittgenstein, L.: Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. (The Blue Book. 1933-34). Hrsg. von R. Rhees, übersetzt von P. v. Morstein. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984.

–: Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'. In: Philosophical Review 77 (1968). 271-320.

–: Philosophische Grammatik. Hrsg. von R. Rhees. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1978.

–: Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von G.E.M. Anscombe, hrsg. von G.E.M. Anscombe und R. Rhees. Oxford 1953, verfaßt von Wittgenstein 1934-36). Frankfurt a.M. 1967.

–: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (zuerst 1921). 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1969.

Wuthenow, R.-R.: Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert. München 1974.

Namenregister*

Adorno 18, 41-45, 53, 54, 56, 59, 62, 182
Allport 155, 203, 231
Ambrosius 217
Anscombe 79-81
Aristoteles 12, 16, 102, 175, 198, 249
Armstrong 83
Augustinus 16, 217-220, 228

Beierwaltes 69
Biemel 65, 68, 113, 140, 146
Bloch 43
Bogliani 217
Brandt, M. 166
Brown, P. 217

Castañeda 88, 139, 144, 174, 185
Chisholm 88, 144, 151, 173, 174, 185
Courtine 64
Cramer, K. 28, 161
Cramer, W. 66, 134
Crick 15, 89, 90, 137, 234

Dahlstrom 63, 67
Davidson 81
Dennett 75, 80, 85-87, 89, 125, 129, 151
Derrida 72
Descartes 16, 27, 31, 80-82, 103, 105, 223
Dilthey 10, 34, 160, 161, 223
Düsing, E. 10, 34, 48, 50, 53, 130, 132, 156, 161, 178, 200, 207, 231, 242, 253, 255
Düsing, W. 10, 218

Eccles 14, 15, 84, 85, 89, 92, 93, 125, 126, 129, 137, 158, 166, 169
Edelman 89
Erikson 130, 214

Fabris 63
Fichte 19, 34, 49, 78, 98, 102, 103, 106-109, 112, 113, 116-118, 130, 132, 133, 157, 178, 185, 199, 200, 207, 223, 231, 242, 248, 254, 255
Frank 34, 80, 118, 119, 144, 151, 158, 174
Freud 18, 27, 36-39, 51, 54, 57, 82, 181, 217

Gadamer 34, 69, 116, 161
Gloy 104
Goethe 38, 217
Gurwitsch 33, 35

Haardt 34, 161
Habermas 18, 41, 45, 47, 48, 53-57, 118, 177, 178, 181, 212
Halfwassen 62, 102
Hartmann, K. 36
Hartmann, N. 18, 59-63, 73
Hegel 10, 16, 19, 28, 42, 49, 60, 62, 70, 79, 102, 104, 106, 109-112, 116, 118, 132, 133, 146, 152, 157, 161, 165, 178, 199, 200, 224-226, 231, 242, 250, 251
Heidegger 12, 17, 18, 34, 35, 50, 59, 63-73, 104, 114, 134, 137, 141, 145-147, 161, 162, 172, 183, 200, 204, 220, 223, 233, 239, 240, 254
Henrich 19, 34, 47, 54, 55, 76, 97, 103, 107, 116-118, 161, 174
Herbart 19, 34, 97, 112, 113, 117, 119
Hörmann 167
Humboldt, W. von 79, 204, 211

* Für die Erstellung des Namenregisters danke ich Angelika Schmitz.

Hume 16, 27, 28, 30, 33, 39, 48, 75, 76, 83, 112, 171, 181, 183
Husserl 17-19, 25, 27-34, 36, 39, 41-44, 46, 53, 55, 59, 63-66, 73, 76, 78, 79, 97, 113-116, 118, 140, 142, 168, 181, 195, 200, 225, 239

James 14, 28, 31, 48-50, 52, 77, 113, 161, 239

Kant 15-17, 28-32, 35, 42, 43, 48, 52-55, 60, 61, 65-68, 70, 76-78, 83, 88, 94, 103-112, 114, 134, 141, 145-147, 162, 172, 175, 176, 199, 200, 205, 211, 212, 220, 223-225, 233, 235, 237, 238, 240, 248, 252

Laing 216
Laplanche 37
Lewis 94, 95, 125, 151
Lichtenberg 27, 76, 105
Linke 94
Lübbe 11
Luhmann 18, 41, 45-48, 53, 55, 56, 182

Mach 9, 10, 18, 27, 28, 30, 36, 39, 49, 77, 78, 158, 170, 181, 183, 217
Makkreel 34
Marx, K. 62
Marx, W. 69, 233
Mead 18, 41, 48-56, 82, 115, 129, 132, 156, 157, 165, 177, 178, 181, 230, 242, 253
Merleau-Ponty 36
Metzinger 89
Misch 218
Mittelstraß 14, 82

Nagel 13, 75, 80, 81, 88, 89, 92-94, 125, 151, 183
Natorp 28-30, 32, 44, 52, 78, 103, 113, 145
Nietzsche 9, 10, 71

Oeser 84, 126

Parfit 94, 125, 151
Parsons 45
Pascal, B. 212
Pascal, R. 218
Penrose 89
Peperzak 87, 249
Perry 49, 94, 95
Platon 60, 198, 249
Plotin 16, 19, 62, 97, 101, 102, 107, 117, 198
Pöggeler 65, 69, 200
Popper 14, 15, 84, 85, 89, 92, 125 129, 166, 169
Pothast 103, 107, 117, 233
Puntel 212
Putnam 87

Rawls 231
Reinhold 105, 107, 134, 145, 199
Rickert 67, 145
Rockmore 70, 87
Rorty, A. 95
Rorty, R. 75, 81, 83-85, 95, 151
Rosales 69
Roth 14, 234
Russell 27, 28, 34, 49, 75-77, 82, 117, 160, 161, 171, 183
Ryle 19, 52, 75, 81-83, 86, 97, 113-116, 123, 124, 183, 188, 197, 227, 230, 254

Sartre 18, 27, 31-36, 39, 42, 117, 118, 146, 160, 161, 181, 246
Schelling 37, 108, 111, 112, 132, 133, 199, 251
Schiller 38
Schmitz, H. 161
Schulz, W. 69, 187
Schütz 45, 49, 54, 132, 157, 178, 242
Searle 84, 85, 87-89
Shoemaker 81, 94, 151
Sluga 76, 78
Souche-Dagues 11
Sperry 13, 92, 93, 125, 126
Spinoza 103
Strawson 88

Theunissen 36
Thomas von Aquin 103

Tilliette 36
Tugendhat 34, 49, 50, 79, 80, 117, 118, 192, 197, 254

Vitiello 67

Waldenfels 36, 38
Warner 80
Weber, Max 45, 130
Wittgenstein 10, 75, 77-80, 84, 117, 128, 155, 175, 183, 227, 253
Wuthenow 218

Sachregister*

aktiv, Aktivität 50-55, 90, 91, 93, 97, 98, 110, 131, 132, 146, 150, 168-172, 177-180, 184, 185, 189, 190, 198, 206-209, 220, 224, 237, 239, 241-243, 247, 254, 265
Analytiker, analytisch 13, 17-19, 21, 55, 75-96, 119, 139, 148, 151, 153, 166, 175, 176, 183-185, 197, 198, 227, 253
Anschauung (anschaulich) 71, 102, 104-108, 140, 156-158, 176, 199, 232 (138, 145, 159, 160, 169, 170, 175, 176, 179, 260)
Apperzeption 35, 42, 48, 166, 172, 199
Asymmetrie, asymmetrisch 12, 20, 21, 101, 108, 109, 123, 139, 158, 167, 174, 180, 187, 190, 193, 195, 196, 199, 200, 217, 218, 221, 222, 227, 228, 238, 244, 246, 247, 254, 261-263, 265-267
Autobiographie 216-221, 226, 228

Befindlichkeit 66, 68, 124, 161, 162, 211
Behaviorismus, behavioristisch 18, 49, 51-53, 75, 77, 81-84, 96, 114-116, 151, 178, 183, 198, 227, 230, 253
Bewußtsein 137f sowie passim

Charakterzüge 95, 206, 208, 210, 221
Computer 14, 19, 47, 85-90, 96

Dasein 9, 17, 50, 63, 66-68, 70, 71, 106, 114, 135, 147, 153, 161, 162, 183, 199, 200, 204, 211, 223-225, 230-233, 264, 268
Denken 12, 16, 28, 29, 31, 48, 50, 59, 61, 62, 73, 82, 84, 87, 102-107, 109-112, 172, 198, 199, 205, 207, 224, 226, 231, 240, 247, 248, 251
Ding 61, 105, 129, 138, 140-142, 193, 223
Dualismus, Dualist, Dualität (dual) 14, 15, 77, 84, 89 (227, 228, 265)
Dynamis, dynamisch (Dynamisierung) 21, 111, 200, 224, 228, 246, 247, 259, 260, 264-266 (199)

Eidos, eidetisch 28, 42, 102, 134, 175-177
Eigenschaft 20, 21, 167, 168, 171-175, 177, 180, 184, 185, 187, 190, 203, 204, 206-209, 211, 213, 214, 216, 221, 222, 261-263
Empfindung 9, 28, 38, 39, 80, 84, 128, 133, 155, 217
empirisch 14-16, 18, 28, 37, 41, 43, 44, 46, 51, 52, 54-56, 59, 63, 76, 83-85, 90-92, 95, 96, 108, 123, 130, 132, 145, 147, 150, 153, 156, 157, 166, 183, 184, 191, 196, 212, 225, 249
empirisch-psychologisch 18, 27-39, 41, 56, 57, 59, 77, 147, 153, 181, 196, 226, 252
Empirismus, empiristisch 27, 43, 48, 49, 75, 176, 184
Endlichkeit, endlich 48, 59, 61, 105-107, 112, 131, 162, 207, 237-240, 242, 247, 250-252, 264
Energie 21, 38, 240, 241, 246-248, 266
Entwicklung 47, 86, 90-92, 108, 109, 111, 129-133, 139, 149, 165-167, 177, 196, 199, 226, 257-261, 266, 267
Entwicklungsmodell 21, 135, 163, 257-268

* Das Sachregister enthält nicht alle, sondern nur begrifflich bedeutsame Stellen. Für die Erstellung danke ich Christian Hanewald.

epistemisch 20, 21, 147, 173, 185, 203-228, 229-232, 240-247, 251, 255, 262-265, 268
Erfahrung 18, 43, 60, 76, 90, 123, 125, 130, 132, 134, 146, 147, 151, 153, 154, 181, 196, 197, 217, 227, 248, 252, 253, 258
Erkennen, Erkenntnis 13, 18, 28, 43, 60-62, 65, 67, 77, 88, 90, 105, 112, 141, 161, 176, 183, 199, 212, 222, 223, 234, 268
Erlebnis passim
Erlebniszeit 30, 31, 33, 124, 169, 171, 224, 239, 240, 247

'Erste-Person'-Gebrauch (Erste-Person-Argument, Erste-Person-Satz) 18, 75-81, 83, 118, 128, 183, 227 (95, 173)
Essenz 113, 204
Ethik, ethisch 12, 71, 126-128, 178, 179, 205, 215, 218, 219, 233, 234, 237, 248-252, 264, 268
Existenz 29-33, 41, 43, 48, 49, 53, 65, 66, 81, 83, 90, 92, 103, 104, 110, 135, 151, 153, 183, 197, 204, 214, 218, 223, 225, 227, 229, 250-254, 267

Fähigkeit 20, 21, 84, 125, 133, 154, 167, 168, 171-175, 177, 180, 191, 199, 203, 206, 208-210, 213, 221, 234, 258, 261-263
Falschheit, falsch 79, 181, 191, 192, 216, 236
Freiheit, frei 35, 36, 44, 52, 54, 55, 91, 205, 210, 215, 231, 233-237, 242, 248, 249, 252-255, 264
Fürsichsein, Fürsichseiendes 21, 30, 35, 36, 38, 39, 107, 119, 150, 152, 153, 156, 180, 183, 197, 224, 227, 237, 247, 251, 253, 259, 260, 266, 267
Fundamentalontologie, fundamentalontologisch 17, 50, 59, 63, 64, 67, 69, 70, 223, 233

Funktionalismus, funktionalistisch 18, 19, 45-47, 75, 83, 85, 88, 90, 96, 119, 151, 183, 198

Ganzheit 21, 33, 39, 107, 131, 159, 160, 179, 209, 223, 224, 233, 237, 243, 247, 260
Gegenwart 123, 170, 187, 216, 239
Gehirn 13, 14, 19, 85-94, 96, 125, 126, 129, 137, 138, 166, 167, 172, 177, 183, 198, 215, 232, 234
Gehirnforschung, Gehirnphysiologie (gehirnphysiologisch, Gehirnforscher) 9, 13-15, 19, 84, 85, 89, 90, 92, 94, 125, 138 (47, 90, 93, 142, 144, 168, 169, 183, 192)
Geist, geistig 14, 15, 17, 66, 80-82, 85-90, 108, 109, 125, 132, 133, 135, 183, 197-200, 214, 223, 224, 231, 253, 255, 258
Genesis, ideale 133, 268
Geschichte des Selbstbewußtseins 16, 83, 108, 109, 130, 132-134, 199, 255, 258
Gesellschaft, gesellschaftlich 9-13, 18, 41, 44, 45, 48-51, 53-57, 59, 62, 128, 177-179, 181, 182, 193, 196, 206, 214, 215, 228, 238, 241, 248-250
gesellschaftstheoretisch 18, 41-57, 147, 153, 181, 182, 196, 205, 226, 252
Gestimmtheit 20, 143, 147, 149-156, 160, 162, 167, 170, 172, 175, 179, 182, 232, 260
Gewißheit (gewiß) 31, 79, 102, 103, 118, 119, 139, 143, 144, 160, 172, 174, 185, 187, 208, 237, 262 (141, 180, 218)
Grenze 232, 233, 250, 251
Grundgestimmtheit 149-154, 162, 170, 232, 267

Handlung 21, 33, 37, 45, 50, 55, 93, 123-128, 144, 165, 168, 171, 205, 207, 210-213, 216, 218, 223, 225, 226, 229-237, 247-249, 264, 268

Horizont, horizonthaft 20, 21, 35, 114, 130, 132, 133, 138, 141, 142, 144-150, 155, 160, 162, 163, 168, 177, 185, 187, 189, 190, 203, 216, 218, 219, 221, 222, 224, 228, 229, 232, 241-245, 247, 248, 250, 257, 259-261, 263-265, 267
Horizontmodell 20, 35, 68, 105, 137-148, 150, 162, 189, 200, 255, 260, 267

Ich passim
Ich, empirisches 18, 19, 27, 30-33, 35, 37-39, 43, 44, 48, 53, 54, 56, 75, 85, 120, 146, 148
Ich, transzendentales 18, 27, 28, 32, 37, 39, 41-44, 46, 48, 53, 56, 59, 60, 63, 65, 66, 75, 78, 120
Ich-Objekt 50, 51, 98, 99, 101, 108, 109, 111, 116, 133, 193, 194, 255
'ich'-Rede 18, 76, 79-81, 88, 97, 100, 114, 117-119, 128, 148, 153, 183, 253
Ich-Subjekt 50, 51, 98, 101, 108, 109, 116, 133, 134
idealgenetisch (Idealgenese) 17, 19, 21, 108, 130-132, 134, 257, 258, 266, 267 (259)
Idealismus, Idealist, idealistisch 9, 17, 19, 29, 32, 41, 42, 44, 48, 60-62, 67, 70, 71, 83, 98, 105-108, 132-134, 146, 178, 199, 200, 231, 258
Idealtypus, idealtypisch 17, 130, 132, 134, 146, 147, 214, 216, 218, 258
Identität, identisch 14, 15, 18-20, 42, 49, 51, 52, 54-56, 61, 83, 84, 95, 109, 123-125, 127, 129, 130, 139, 143, 160, 167, 168, 171-175, 178-181, 184, 185, 191, 209, 214, 215, 217, 218, 224, 227, 228, 242, 245-248, 258, 261, 262, 267
Identitätskonstitution 27, 172, 173
Imagination, imaginativ 20, 149, 159-160, 167, 170, 179, 260
Individualität 9, 206, 207
Individuum, individuell 35, 36, 41, 42, 49-51, 80, 129-131, 158, 173, 174, 185, 197, 205, 217, 227, 228, 232, 249, 253, 254, 258
integrativ 21, 135, 137, 140, 163, 257-268
Intelligenz 13, 231, 236, 237, 254, 255
Intentionalität, intentional 33, 44, 63, 64, 67, 76, 114, 128, 140, 142, 144-150, 156, 161, 162, 173, 200, 216, 218, 222-224, 229-232, 236, 240-247, 251, 255, 262, 264, 265, 268
Intentionalitätsmodell 20, 21, 147, 203-228, 229, 231, 240, 247, 262
Intersubjektivität, intersubjektiv 9, 12, 49, 82, 128, 132, 156, 168, 177-179, 182, 196, 208, 212, 224, 235, 241, 242, 249, 253
Introspektion, introspektiv 15, 18, 49, 51-53, 77, 82, 83, 85, 114f, 151-153, 159, 174, 177, 191, 192, 212, 213, 216, 230, 253, 254
Intuition, intuitiv 14, 20, 100, 103, 127, 149, 156-159, 160, 167, 170, 179, 260
Iteration, undendliche 19, 26, 28, 32, 34, 35, 47, 52, 55, 57, 83, 97-120, 123, 135, 145, 148, 153, 157, 160, 184, 194-200, 213, 219, 227, 228, 254

Kategorie, kategorial 16, 21, 29, 31, 59, 61, 70, 81, 83, 104-106, 109-112, 114, 145, 212, 220, 223-226, 247, 265, 266
Kausalität, kausal 87, 167, 173, 229, 231, 233-237, 250, 264
Körper, körperlich 14, 18, 66, 78, 80, 81, 88, 93, 94, 114, 135, 138, 151, 154, 155, 158, 171, 193, 218
Kommisurotomie 13, 14, 19, 92-96, 125, 138, 144, 151, 182
Kommunikation 47, 53-56, 118
Konstitution 48, 50, 106, 111, 132, 135, 145, 146, 166, 168, 171-173, 177, 178, 181, 182, 196, 199, 209, 212, 220, 237, 240, 242, 243, 248, 251, 255, 257, 268

Kontinuität, kontinuierlich 141, 143, 144, 150, 153, 159, 160, 169-173, 175, 179-181, 189, 190, 193, 209, 217, 218, 224, 239, 242, 243, 246, 259, 261, 266
Kritik, kritisch 9, 14, 18, 19, 26, 31, 34, 36, 38, 39, 41-43, 45, 46, 48, 51, 53-56, 59-63, 66-69, 71-73, 75-77, 88, 92, 97, 100, 104, 105, 109, 110, 112, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 128, 151, 161, 162, 175, 178, 183, 184, 188, 196-198, 200, 215, 218, 227, 233, 253, 254
Kunst 13, 251, 252, 266

Lebensplan, Lebensziel 21, 231-233, 236-238, 240-244, 246, 250-252, 254, 264, 265
Logik, logisch 12, 16, 46, 47, 65, 67, 105, 109-112, 116, 144, 174, 191, 224-226

Materialismus, Materialist, materialistisch 14, 15, 18, 36, 49, 62, 83-92, 96, 151, 183, 227, 253
Materie, materiell 44, 49, 62, 64, 77, 83, 85, 90, 207
Maxime 21, 229-231, 233, 234, 236, 237, 248, 249, 264, 268
mental, mentalistisch 14, 18, 19, 41, 46, 50, 77, 83-85, 90, 95, 96, 114, 119, 153, 156, 177, 183, 225, 226, 235, 253
Metaphysik, metaphysisch 16, 17, 29, 36, 55, 69-72, 77, 78, 88, 102, 105, 110, 117, 133, 183, 199, 251, 252
Metaphysikgeschichte 59, 63, 69-73
Methode, methodisch 21, 82, 83, 97, 100, 128, 194, 220, 225, 226, 234, 258, 259, 266
Möglichkeit 12, 13, 18, 21, 36, 100, 106, 107, 130-132, 138, 139, 144, 150, 153-156, 159-162, 165, 176, 178, 185, 203, 205, 212-214, 217, 226, 229, 231-238, 240, 241, 245, 247, 250, 257, 259, 261-265

Monismus 14, 15, 28, 49, 77, 83, 88, 161

Neukanitanismus, neukantianisch (Neukantianer) 17, 33, 62, 67, 98, 145, 200 (171)
Neurone, neuronal 15, 47, 85, 90, 91, 96, 168
Nihilismus 11-13
non-egologisch 30, 36

Objekt, objektiv 29, 42, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 59, 60, 62, 67, 68, 76, 78, 81, 88, 97-102, 104-106, 111-113, 116-119, 129, 145, 146, 183, 192-194, 199, 220, 261
Objektivität (Objektivation) 63, 212 (102)
Ontologie, ontologisch 15, 17, 18, 59-73, 84, 114, 134, 135, 145, 146, 148, 153, 175, 176, 182, 183, 197, 204, 205, 207, 226, 227, 233, 252, 263, 267

partiell 20, 99, 156, 157, 165-185, 187, 189-191, 193-197, 203, 204, 209, 210, 218, 221, 243, 244, 261-263
passiv 33, 37, 105, 141, 146, 150, 153, 168-171, 209, 220, 239, 241, 242, 247
Person 9-11, 13, 14, 16, 19, 55, 75, 76, 88, 92-96, 118, 123-130, 132, 138, 139, 142, 144, 150, 151, 178, 183, 184, 194, 198, 210, 218, 220, 228, 230, 231, 237, 241
Persönlichkeitsbild 21, 173, 203, 209, 211-216, 221-224, 226-228, 231, 232, 236, 241, 243, 245, 246, 253, 254, 263-265
Phänomen 15, 17, 19, 28, 30, 33, 36, 38, 39, 51-53, 56, 57, 68, 72, 80, 83, 90, 95, 101, 115, 117, 119, 120, 123-125, 128, 139, 151, 155, 158, 160, 162, 168, 181-184, 197, 198, 215-217, 239, 257, 267
Phänomenologie, phänomenologisch 17, 20, 26-31, 33, 35, 36, 41-45,

63-65, 67, 68, 71, 72, 113, 118, 137-148, 150, 162, 189, 218, 242, 255, 260, 267
Physikalismus, physikalistisch 14, 18, 46, 47, 75, 78, 83-85, 88, 90, 96, 119, 151, 183, 198, 227, 253
präreflexiv (préréflexif) 17, 35, 36, 118, 119
Psychologie, psychologisch 9, 13, 18, 27-29, 33, 34, 48, 49, 75-77, 84-86, 92, 95, 96, 104, 105, 108, 120, 132, 173, 183, 198, 205, 217, 227, 228, 233, 253, 258
Psychologismus 9, 41, 225

Realismus, realistisch 38, 44, 60, 62, 82, 88
Reduktion 45, 46, 64, 78, 83, 113, 220
Reduktionismus, reduktionistisch (Reduktionist) 12, 19, 86, 96, 113, 214, 226, 241 (94)
Reflexion, reflexiv 15, 19, 20, 30, 34, 44, 52, 68, 69, 98, 99, 103, 105, 107, 108, 113, 115-118, 124, 142-145, 148-150, 153, 158-161, 185, 187-201, 203, 204, 206, 208, 210, 211, 218-221, 228, 243, 244, 255, 262, 263
Reflexionsmodell 20, 105, 108, 113, 114, 118-120, 143, 145, 146, 160, 162, 185, 187-201, 203, 210, 243, 262, 263
Religion (religiös) 13, 250-252, 266 (37, 218, 219, 232)

Schema 19, 36, 44, 49-51, 65, 145, 175-177, 193, 198-200, 220, 262
Seiendes 18, 59-61, 64, 65, 69-73, 145, 146, 149, 151, 156, 223, 250, 268
Sein 18, 44, 59, 61-66, 69, 70, 72, 73, 134, 146, 147, 183, 197, 224, 252, 253
Selbst, Selbstbewußtsein passim
Selbstanschauung 111
Selbstbestimmung 21, 127, 178, 203, 215, 229-255, 264, 266
Selbstbeziehung, Selbstbeziehungsweise passim
Selbstbeziehungstyp 17, 19-21, 39, 68, 94, 128, 130-134, 139, 162, 174, 189, 197, 210, 223, 227, 243, 244, 254, 257
Selbstgefühl 20, 138, 149, 152, 154-156, 160, 167, 170, 179, 232, 260
Selbstgegebenheit 20, 149, 156-160
Selbstidentifikation 20, 78, 99, 113, 158, 165-185, 187, 189-191, 193-197, 203, 204, 209-211, 218, 221, 222, 224, 243, 244, 261-263
Selbstzuschreibung 21, 88, 167-182, 184, 185, 187, 203, 209, 210, 243, 244, 261, 262
selektiv 169-172, 175, 179, 203, 209, 243
Sinnlichkeit, sinnlich 79, 80, 105, 138, 140, 156, 175, 176, 237, 248
Skepsis, Skeptizismus (skeptisch) 9-13, 16 (228)
Sozialbehaviorismus, sozialbehavioristisch 49-53, 55, 57, 82, 105, 253
Soziologismus 9, 10, 12, 41
Spontaneität, spontan 11, 18, 21, 29-31, 48, 50, 52-56, 65, 71, 72, 83, 91, 105-107, 110, 172, 177, 178, 199, 206-208, 216, 220, 223-225, 227, 231, 233, 234, 236, 237, 240, 242, 247, 253, 254, 259, 264-266
Sprache, sprachlich 20, 50, 55, 78, 79, 82, 84, 85, 87, 88, 90, 92, 93, 100, 118, 125, 126, 128, 129, 131, 132, 148, 156, 159, 165-168, 172, 173, 175-178, 182, 191-193, 197, 203, 205, 230, 237, 261
Stimmung 34, 87, 138, 140, 142, 143, 149-152, 154, 161, 169, 170, 176, 183, 208, 218, 219, 244
Subjekt passim
Subjektivität passim
Subjekt-Objekt-Beziehung 17, 19, 34, 36, 37, 44, 47, 49, 60, 69, 72, 98, 101, 105, 107, 111-115, 118, 119, 134, 138, 139, 145, 146, 148, 153, 160-162, 180, 184, 192-194,

196, 199, 200, 227, 228, 254, 255, 258, 262, 263, 265
Symmetrie, symmetrisch 47, 101, 112, 114, 115, 119, 123, 153, 184, 193, 194, 196, 199, 200, 222, 228, 254
Synthesis, synthetisch 20, 21, 30, 42, 48, 53, 55, 106, 139, 141, 150, 153, 161, 167-175, 179-181, 189-191, 195, 196, 199, 206, 209-211, 214, 216, 219-222, 224, 225, 228, 232, 239, 241-247, 261-263, 265-267
System (systematisch) 20, 41, 45-47, 55, 109, 127, 128, 132, 133, 167, 177, 182, 212, 214, 215, 241, 250, 251 (16, 131, 199, 226, 228, 248, 255, 258, 268)
Systemtheorie, systemtheoretisch 10, 45, 46, 48, 53, 55, 252

Teleologie, teleologisch 17, 66, 131, 133, 199, 231, 237, 238, 242, 247, 248, 255, 258, 264
thematisch 20, 21, 29, 35, 68, 98, 99, 109, 111, 116, 123, 124, 127, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 149-163, 170, 171, 173-175, 179-182, 184, 185, 187-191, 195, 199, 200, 203, 209, 218, 221-223, 229, 231-233, 237, 242-246, 250, 252, 260-265, 267
transzendental 17, 18, 26, 27, 29-31, 33, 36, 41-44, 46, 55, 59-62, 64-66, 70, 77, 103, 107, 114, 172, 212
Transzendenz (transzendent, Transzendentes) 105 (33, 61)

Über-Ich 36-39, 51, 54
Unmittelbarkeit, thematische 20, 68, 148, 149-162, 168
Umwelt 17, 20, 35, 123, 125, 130, 132, 134, 138-144, 147-152, 155, 156, 160, 162, 165, 179, 182, 189, 193, 194, 210, 211, 216, 218, 221, 224, 232, 237, 241, 242, 244, 247, 248, 250, 255, 258, 260, 267
unthematisch 20, 35, 68, 98, 126, 131, 140, 142, 144, 146-148, 162, 171, 260

Vergangenheit 114, 123, 124, 170, 188, 192, 216, 219, 239
Verhalten 21, 49-51, 53, 66, 82, 86, 87, 93, 123, 125, 126, 128, 149, 158, 167, 205, 212, 235
Vermittlung, vermittelt 20, 111, 135, 153, 155, 174, 175, 179, 180, 185, 187, 189, 192, 196, 200, 220, 221, 257, 267
voluntativ 21, 127, 178, 203, 215, 229-255, 264-267

Wahrheit, wahr 59, 67, 79, 102, 151, 181, 199, 212, 213, 216, 226, 236, 251
wesentlich 21, 185, 194, 204-211, 213, 214, 216, 221, 222, 225, 226, 228-230, 233, 234, 237, 241, 243, 246, 250, 251, 253, 254, 260, 263
Wille 51, 71, 91, 108, 133, 182, 205, 210, 230, 231, 233-240, 242, 247-249, 252-255, 264, 266

Zeit, zeitlich 30, 31, 35, 39, 65, 70, 81, 108, 114, 115, 123, 124, 127, 139, 141, 144-146, 150, 159, 160, 165, 166, 172, 179, 187-189, 198, 208, 211, 214, 220, 224, 228, 232, 239, 240, 247, 250, 259, 264, 266
Zeitlichkeit 17, 35, 238, 240
Zeitmodus 124, 141, 160, 169, 220, 221, 224, 239, 240, 244, 247
Zirkel 19, 20, 26, 28, 29, 34, 35, 47, 55-57, 97-120, 135, 148, 153, 160, 174, 184, 194, 196, 198, 200, 219, 227, 228, 254
zufällig 21, 42, 204, 206-211, 213, 214, 216, 221, 222, 229, 243, 263
Zukunft 114, 115, 123, 188, 192, 203, 216, 219, 222, 232-234, 236-240, 243, 263, 265